J. Todd Billings

LA PALABRA DE DIOS PARA EL PUEBLO DE DIOS: *una introducción a la interpretación teológica de las Escrituras*

Publicado en 2010 por

Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

2140 Oak Industrial Drive N.E., Grand Rapids, Michigan 49505 /

P.O. Box 163, Cambridge CB3 9PU Reino Unido

Impreso en los Estados Unidos de América

21 20 19 18 17 16 15 8 7 6 5 4 3 2

Biblioteca del Congreso Cataloging-in-Publication Data

Billings, J. Todd.

La Palabra de Dios para el pueblo de Dios: una entrada a la interpretación teológica de las Escrituras / J. Todd Billings.

p. cm.

ISBN 978-0-8028-6235-8 (pbk.: alk. paper)

1. Biblia-Hermenéutica. 2. Biblia-Teología. I. Título.

BS476.B5 2010

220.601-dc22

Contenido

Agradecimientos

HE ESCRITO este libro para estudiantes y pastores, así como para eruditos. Doy las gracias a un amplio abanico de estudiosos de distintas disciplinas por sus comentarios y aportaciones a este proyecto: teólogos sistemáticos e históricos, biblistas y teólogos prácticos. Pero también estoy agradecido a los muchos pastores y estudiantes que me hicieron llegar sus comentarios sobre las versiones anteriores; ellos contribuyeron en gran medida a la legibilidad del libro y a su conexión con el ministerio diario de la iglesia. Aunque soy responsable de la forma final de este libro (incluidas sus deficiencias), estoy en deuda con muchos por las páginas que contiene.

Los orígenes de este trabajo, que surge de un doble amor por las Escrituras y el ministerio cristiano, se remontan a mucho tiempo atrás. En última instancia, doy gracias a Dios por Ireneo, Agustín, Mauro, Calvino y otros innumerables santos de la Iglesia. En el crecimiento y desarrollo de esos amores en mi propia vida, estoy agradecido a los santos cotidianos que ayudaron a cultivar mi amor por las Escrituras junto con el amor por el ministerio cristiano en una amplia variedad de contextos-Kansas, California, Massachusetts, Michigan, Uganda y Etiopía para empezar. Doy gracias por mis muchos mentores y colegas en el ministerio, y por el amor que mostraron por las Escrituras. En Wheaton College, luminarias como Dennis Okholm y Bruce Ellis Benson contribuyeron a desarrollar mi interés por la hermenéutica teológica y filosófica. Mis reflexiones se refinaron y ampliaron cuando estudié con Marianne Meye Thompson, James Butler y John Thompson en el Seminario Fuller, y después con Merold Westphal, Francis Schussler Fiorenza, Sarah Coakley y Nicholas Constas en la Universidad de Harvard.

Mis alumnos del Western Theological Seminary me proporcionaron la inspiración inicial para este libro, y también les estoy agradecido. Muchos estudiantes mostraban amor por las Escrituras y el ministerio cristiano, pero no tenían ni idea de por qué debían interesarse por "la interpretación teológica de las Escrituras". Este libro es una respuesta a su enigma, a sus buenas preguntas y serias indagaciones sobre cómo y por qué deberían molestarse en reflexionar sobre su hermenéutica teológica de la Escritura. Estoy especialmente agradecido a los alumnos de mi seminario sobre Interpretación Teológica de las Escrituras, celebrado en otoño de 2007, y de Teología Sistemática II, celebrado en primavera de 2008, por sus comentarios sobre borradores menos refinados del material de este libro.

Un grupo local de lectura, formado por eruditos y pastores, aportó sus valiosos comentarios capítulo a capítulo, y a estos lectores les doy las gracias de todo corazón: Rachel M. Billings, Steven Bouma-Prediger, Timothy Brown, David Cunningham, Mark Husbands, Kristen Johnson, Trygve Johnson y Brian Keepers. Otro grupo de pastores aportó valiosos comentarios a distancia, entre ellos Dan Eisnor, Travis Else y Tim Truesdell. También agradezco el incansable trabajo de mi asistente de investigación, Dustyn Keepers, que no sólo proporcionó excelentes comentarios sobre los borradores de los capítulos, sino que también realizó muchas otras tareas necesarias para que el proyecto avanzara.

Otros académicos que leyeron y comentaron el libro o partes de él son James V. Brownson, Jason Byassee, Matthew Levering, Michael Pasquarello III, Darren Sarisky, Kevin Vanhoozer, Francis Watson y John Webster. Gracias por sus sagaces respuestas a los borradores de mi manuscrito.

También estoy agradecido al Wabash Center por concederme una beca de investigación de verano que contribuyó a facilitar la redacción de este manuscrito, y a Jon Pott y al personal de Eerdmans por su apoyo y duro trabajo para convertir un manuscrito en un libro.

Aunque tengo que dar las gracias a muchos, dedico este libro a Rachel M. Billings, mi querida esposa y una brillante estudiosa del Antiguo Testamento. Rachel y yo nos conocimos como compañeros de doctorado en Harvard, donde yo me doctoré en Teología y ella en Biblia hebrea y Antiguo Testamento. Nuestro noviazgo se desarrolló en el seno de un grupo de lectura de "hermenéutica teológica de las Escrituras" en Harvard. Los temas de este libro se han discutido en la mesa, y aunque hablo por mí mismo en este libro, la amplia exploración de los temas aquí es un viaje que hemos hecho juntos. Tal vez nuestro viaje pueda dar una idea de las posibilidades de un matrimonio entre la teología y los estudios bíblicos, un matrimonio que puede formar parte de la postura receptiva de la Iglesia a la hora de escuchar la poderosa palabra de Dios a través de las Escrituras.

A MENOS QUE SE SEÑALE LO CONTRARIO, todas las traducciones de la Biblia al inglés están tomadas de la Nueva Versión Estándar Revisada.

Introducción

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS, numerosos libros han tratado de recuperar un enfoque teológico de las Escrituras para la iglesia; irónicamente, la mayoría están escritos exclusivamente para un público académico. En este libro intento ampliar el campo de lectores a estudiantes y líderes eclesiales que aman las Escrituras y aman el ministerio cristiano, pero que no están nada seguros de por qué deberían interesarse por "la interpretación teológica de las Escrituras." En resumen, la interpretación teológica de la Escritura es una práctica polifacética de una comunidad de fe en la lectura de la Biblia como instrumento de Dios para la autorrevelación y la comunión salvífica. No se trata de un método o disciplina única y discreta, sino de una amplia gama de prácticas que utilizamos para alcanzar el objetivo de conocer a Dios en Cristo a través de las Escrituras. La reflexión sobre nuestra hermenéutica teológica implica examinar la teología que aportamos a la Escritura e investigar cómo operan nuestras teologías cuando leemos la Escritura en medio de las comunidades de culto. También implica una atención paciente al texto bíblico, diversas formas de crítica bíblica y un compromiso crítico con la tradición cristiana a través de la historia en diversos contextos culturales.

Para algunos lectores, esta breve descripción ya evoca algunas grandes preguntas sobre la interpretación teológica de las Escrituras: ¿Por qué debo reflexionar sobre mis presupuestos teológicos al acercarme a la Escritura? ¿No debería basar mi teología en las Escrituras? ¿Por qué debo pensar en las Escrituras en relación con cuestiones sobre cómo llegamos a conocer a Dios? ¿Por qué molestarse en escuchar interpretaciones de las Escrituras procedentes de la historia de la Iglesia o de diversos lugares culturales? ¿Por qué molestarse en leer comentarios críticos si estoy interpretando la Biblia para la Iglesia? Existe un animado discurso académico sobre la interpretación teológica de las Escrituras que tiende a asumir ciertas respuestas a estas preguntas, en lugar de explicarlas. En este libro trato de colmar esta laguna abordando las preguntas directamente y presentando una propuesta constructiva para que los lectores se comprometan a interpretar las Escrituras como iglesia.

Quiero introducir a los lectores en la práctica de la interpretación de las Escrituras en el contexto de la actividad trinitaria de Dios, el Dios que utiliza las Escrituras para remodelar la Iglesia a imagen de Cristo mediante el poder del Espíritu. Intento acoger a los lectores en el amplio y, sin embargo, específico lugar de luchar con la Escritura, masticarla e interpretarla. Los lectores cristianos ocupan un territorio espacioso cuando llegan a conocer el poder inagotable de la palabra del Espíritu a través de la Escritura, una palabra que está extrañamente cerca de nosotros y que, sin embargo, siempre nos sale al encuentro de nuevo como una extraña. Nuestra imaginación necesita rejuvenecerse para que podamos percibir el amplio y expansivo drama de la salvación en el que Dios nos incorpora como lectores de la Escritura. Sin embargo, como cristianos, también interpretamos la Escritura desde un lugar concreto. No somos simplemente individuos modernos que miran un texto antiguo, o miembros de un club social que buscan un manual de instrucciones sobre cómo hacer que la iglesia funcione más eficazmente. Somos personas que interpretan la Escritura "en Cristo", como quienes están unidos a Cristo vivo por la mediación y el poder del Espíritu Santo.

Este libro no es una introducción en el sentido de una visión general de la literatura secundaria; es más bien una puerta de entrada a través de la cual los lectores pueden llegar a examinar la teología real y la práctica de la interpretación de las Escrituras para la iglesia. En otras palabras, este libro no se limita a hablar de otros que hablan de Dios y de la interpretación de las Escrituras, sino que hace afirmaciones sobre Dios y entra directamente en la práctica de la interpretación de las Escrituras. Al final de los capítulos 2 a 5 he colocado ejemplos exegéticos extensos, cada uno con una conexión directa con el ministerio cristiano. A través del proceso de hacer afirmaciones teológicas y entrar en la exégesis de las Escrituras, espero ayudar a los lectores a ver de qué manera ocupan inevitablemente algún tipo de espacio teológico en su recepción de las Escrituras.

Como obra constructiva de teología, se trata también de un trabajo académico que contribuye al creciente corpus de literatura sobre la interpretación teológica de las Escrituras, un discurso sobre la lectura de las Escrituras desde un lugar claramente eclesiástico. Al hacerlo, se compromete con una amplia gama de literatura académica. Pero hay muchos lugares en los que he suprimido notas a pie de página, eliminado términos técnicos y racionalizado mi argumento para que este libro pueda acoger a estudiantes y pastores en la práctica de la interpretación teológica. Deseo exponer a los lectores al suficiente discurso académico como para ayudarles a saber adónde dirigirse para profundizar en cuestiones clave, tanto a través de notas a pie de página como de listas anotadas ("para lecturas complementarias") al final de cada capítulo.

El capítulo inicial aborda una cuestión planteada por muchos estudiantes y dirigentes eclesiásticos: ¿Por qué preocuparse por una hermenéutica teológica? ¿No deberíamos simplemente derivar nuestra teología de la Biblia, en lugar de traer supuestos teológicos a la Biblia? Después de examinar algunos motivos bíblicos sobre la conexión de la Palabra de Dios con la acción de Dios, contrasto varios modelos para recibir las Escrituras teológicamente: podemos traducir las Escrituras en bloques de construcción proposicional que encajen en un plano; podemos escoger las Escrituras como si fueran comida en un smorgasbord, eligiendo lo que parece encajar con nuestras preguntas y necesidades; o podemos recibir las Escrituras como parte de un viaje de fe trinitario en busca de comprensión. Para exponer la tercera postura, me baso en la noción clásica de leer las Escrituras dentro de una "regla de fe", y luego intento articular una forma de regla de fe que evite las interpretaciones erróneas habituales. En mi explicación, la regla de fe surge de las Escrituras, pero proporciona una orientación extrabíblica sobre el centro y la periferia de la historia de la salvación de Dios a la que se accede a través de las Escrituras. A la luz de la regla de fe, la interpretación cristiana de las Escrituras tiene lugar en el camino de Jesucristo, facultado por el Espíritu para transformar al pueblo de Dios a imagen de Cristo, anticipando una visión transformadora del Dios trino.

El capítulo 2 sigue desarrollando esta hermenéutica de corte trinitario, pero lo hace en relación con una cuestión hermenéutica general: ¿Hasta qué punto debemos leer la Biblia como cualquier otro libro? Como marco de trabajo, afirmo que, por un lado, "toda verdad es la verdad de Dios", y que deberíamos utilizar las ideas de una amplia gama de investigaciones humanas cuando leemos las Escrituras. Por otro lado, afirmo que "toda verdad está en Jesucristo": necesitamos discernir todas las afirmaciones de verdad a la luz de Jesucristo como la verdad,

pues no existe la razón puramente secular. Teniendo esto en cuenta, sostengo que, aunque la Iglesia debe utilizar las ideas de la hermenéutica general al leer las Escrituras, el marco general para interpretar la Biblia como Escritura debe tener un carácter inequívocamente teológico: es decir, el punto de partida y de llegada de la interpretación de las Escrituras debe surgir de una hermenéutica trinitaria de la obra redentora de Dios a través de las Escrituras. En cuanto a la hermenéutica general, intento apropiarme de las ideas de la hermenéutica filosófica sobre cómo es una lectura atenta de un texto, así como señalar el importante papel de los modernos estudios bíblicos críticos dentro de una hermenéutica teológica de la Escritura. A continuación, podemos apropiarnos de estas ideas y recontextualizarlas en un contexto teológico para la lectura de las Escrituras por parte de la Iglesia. En última instancia, la Biblia es un libro que la Iglesia no puede ni debe leer exactamente como cualquier otro libro.

En el capítulo 3, extiendo una hermenéutica trinitaria a tres temas teológicos interrelacionados: revelación, inspiración y canon. Argumento que en el nivel de la teología operativa de cada uno, hay dos conjuntos de "o lo uno o lo otro" que son inevitables. O bien la revelación se basa en capacidades humanas inherentes y universales, o bien en la particularidad de la acción de Dios con Israel y en Jesucristo; en segundo lugar, o bien funcionamos con una hermenéutica deísta de la Escritura o bien con una hermenéutica trinitaria de la Escritura como instrumento de revelación. Mi argumento no fomenta un pensamiento simplista y dicotómico, ya que existe un amplio abanico de posturas sobre la revelación. Sin embargo, a lo largo de este continuo, estas dos decisiones teológicas -se tomen conscientemente o no- siguen desempeñando un papel decisivo. Después de explorar estas opciones sobre la revelación, expongo cómo una teología trinitaria de la revelación puede proporcionar el contexto crucial para comprender adecuadamente las doctrinas de la inspiración y la canonicidad de las Escrituras. El capítulo también señala las formas en que las distintas teologías de la revelación subyacen a algunas disputas significativas en la interpretación de las Escrituras.

Toda interpretación está condicionada, lo reconozcamos o no, por el contexto cultural y la ubicación social del intérprete. Ante esto, puede resultar tentador afirmar que todas las interpretaciones (contextuales) de las Escrituras son igualmente válidas, o que la interpretación que uno hace de las Escrituras debería estar aislada de las críticas procedentes de otros lugares culturales. Sin embargo, basándose en la soteriología trinitaria de la revelación del capítulo 3, el capítulo 4 sugiere que no es útil extraer estas conclusiones de la observación de que toda interpretación de las Escrituras es contextual. En su lugar, deberíamos mantener unidas dos afirmaciones teológicas sobre cómo actúa el Dios trino en relación con nuestra lectura contextual de las Escrituras. Por un lado, debemos celebrar el modo en que el Espíritu actúa para indigenizar la palabra de Dios en diversos contextos y culturas, aportando unidad en la persona de Jesucristo. Gracias a la labor indigenizadora del Espíritu, la interpretación de las Escrituras desde diversos contextos puede recibirse como un enriquecimiento mutuo, como dones del Espíritu. Sin embargo, la obra del Espíritu a través de las Escrituras tiene también una segunda cara. Todas las culturas tienen ídolos que se resisten a la transformación de Dios en la lectura de las Escrituras; por lo tanto, una crítica de la cultura es una práctica importante para recibir las Escrituras como palabra de Dios, discerniendo a través de las Escrituras el carácter limitado de la obra del Espíritu en Cristo, que llama a todas las culturas a una conversión

continua. A la luz de esta dinámica de la obra del Espíritu, el capítulo 4 pasa a centrarse en el discernimiento del Espíritu: el papel de la experiencia, la comunidad, la sospecha y la confianza en la interpretación de la Escritura cuando la iglesia discierne la palabra indigenizadora y transformadora del Espíritu a través de la Escritura.

El capítulo 5 amplía nuestra exploración de una hermenéutica trinitaria, centrada en Cristo, recurriendo a exégetas premodernos que, de una forma u otra, a menudo sostenían esa hermenéutica. El capítulo explora el valor de los enfoques patrístico, medieval y reformador de la Escritura con dos objetivos en mente: en primer lugar, mostrar por qué los cristianos contemporáneos necesitan redescubrir y adoptar algunas ideas premodernas clave sobre cómo abordar la Biblia como Escritura; en segundo lugar, defender la práctica concreta de leer la exégesis patrística, medieval y reformadora cuando interpretamos la Escritura. Al dar ejemplos en el capítulo y responder a objeciones comunes a la exégesis premoderna, deseo dar a los lectores una muestra de lo que la lectura de la exégesis premoderna puede ayudar a abrir para los cristianos contemporáneos: un festín rico y variado, una renovación de la imaginación para mostrar las muchas maneras en que la Biblia puede funcionar como una palabra que conforma a los creyentes a la imagen de Cristo por el poder del Espíritu. No defiendo la lectura de exégetas anteriores para repetir simplemente la exégesis pasada. De hecho, señalo las formas en que debemos estar atentos a las deficiencias de la exégesis premoderna. Aun así, la práctica de leer, cantar y comprometerse con la exégesis pasada puede ser una forma de participar en la obra del Espíritu, viendo cómo la Iglesia ha discernido la Palabra encarnada al recibir las variadas y a menudo desconcertantes palabras de la Escritura.

Por último, en el capítulo 6, intento sintetizar las ideas de los capítulos anteriores, así como añadir nuevas reflexiones sobre prácticas concretas de lectura de las Escrituras en la Iglesia. Sostengo que las prácticas adecuadas de lectura de las Escrituras deberían participar en el drama trino de la salvación. Después de articular el contexto trino, dramático y soteriológico de las prácticas de lectura, intento agudizar la sabiduría práctica de los lectores examinando cómo las prácticas concretas participan o no en el drama trino. Expongo una visión positiva de la lectura de la Escritura como disciplina espiritual, el papel de la Escritura en el culto cristiano y el lugar de la Escritura como instrumento de Dios para la misión en el mundo. La conclusión del capítulo ofrece un retrato de cómo la interpretación teológica de las Escrituras puede ser utilizada por Dios para renovar la iglesia y sus ministerios.

En todos estos capítulos intento integrar métodos y disciplinas que a menudo se mantienen separados: teoría y práctica, estudios bíblicos y teología, métodos críticos y prácticas de oración y culto. Creo que la integración de tales prácticas es clave para superar la lectura de las Escrituras de tendencia deísta entre muchos cristianos occidentales de hoy. La fragmentación de estas disciplinas y prácticas teológicas ha dejado a los líderes eclesiásticos, en particular, con la desconcertante tarea de utilizar métodos diversos y aparentemente inconexos para leer las Escrituras en el contexto del ministerio. Aunque los líderes cristianos recurren a una larga lista de "expertos", es tentador para ellos funcionar de una manera compartimentada que asume implícitamente que Dios no está activo a través de las Escrituras, remodelando al pueblo de Dios a imagen de Cristo por el poder del Espíritu. En cambio, con demasiada frecuencia las

Escrituras se convierten en una herramienta que los pastores utilizan para legitimar su plan de crecimiento de la iglesia basado en los negocios, o sirven como piedra de toque para sermones llenos de consejos de autoayuda. Se trata de presiones muy reales que los líderes eclesiásticos sienten por parte de los comerciantes de la iglesia y, a veces, de las propias congregaciones. La situación se ve agravada por una formación académica que no está integrada con la integridad teológica. Por desgracia, la práctica no integrada puede llevar a evitar la palabra poderosa y transformadora de Dios a través de las Escrituras, una palabra que no está bajo nuestro control. Por inconveniente que pueda resultar, los líderes de las iglesias no están llamados a usar la Biblia como si fueran gerentes religiosos o agentes de servicio al cliente religioso. Están llamados a leer la Biblia como discípulos de Jesucristo.

La Escritura es el instrumento del Espíritu por el que Cristo vivo dirige palabras de poder al pueblo de Dios, llevando vida donde hay muerte y esperanza donde hay desesperación. Mi deseo es que este libro ayude a los lectores a adquirir claridad sobre el modo amplio y espacioso, aunque especificado, de acercarse a la Escritura como lectores que pertenecen a Cristo. Espero dar la bienvenida a los lectores a una forma integrada de lectura que se adentra con alegría en nuestro lugar en el drama trino de la salvación. De este modo, los lectores de las Escrituras se centran en Jesucristo, son fortalecidos y transformados por el Espíritu, y enviados al servicio del mundo como una comunidad que es continuamente reformada por la Palabra de Dios.

CAPÍTULO 1
Leer las Escrituras en el camino de la fe que busca el entendimiento

ESTAMOS DESESPERADOS por una palabra de Dios. Como occidentales del siglo XXI, muchos de nosotros miramos bajo cualquier roca, buscamos en cualquier sendero o exploramos cualquier sitio web en busca de promesas de una palabra trascendente. Anhelamos una palabra que irrumpa en nuestras vidas, que a menudo son cómodas, pero nos dejan sumidos en el estrés y el miedo. Ansiamos una palabra que aporte un toque personal de alguien que no sea el todopoderoso mercado o la siempre justa meritocracia que nos rodea. Ansiamos algo más grande que lo que nos ofrece un mundo en el que lo bueno se ha convertido en lo último, en el que nuestros propios intereses y deseos conforman lo que entra en nuestra mente y lo que sale. Estamos sedientos y hambrientos, esperando más. Anhelamos una palabra de Dios.

Sin embargo, si somos sinceros con nosotros mismos, también anhelamos una palabra de Dios que se ajuste a nuestros propios planes y deseos. Queremos una palabra de Dios que respalde nuestras propias decisiones y prioridades. Queremos ser afirmados por Dios en lo que ya estamos haciendo, no confrontados y llamados al arrepentimiento. Queremos la palabra de Dios, pero en nuestros propios términos.

Para quienes llevan el nombre de Cristo, las líneas generales de esta situación cultural deberían darnos motivos para detenernos. No vivimos en países en los que la Biblia, como palabra escrita de Dios, deba adquirirse en secreto a través del mercado negro. No vivimos en países en los que la predicación, como palabra de Dios proclamada, deba hacerse en reuniones clandestinas en sótanos al anochecer. La palabra de Dios está disponible, presente a nuestro alrededor, según parece. Está en la estantería de casa o disponible con un clic del ratón. Sin embargo, si la Palabra de Dios está tan ampliamente disponible, ¿por qué nuestro anhelo de ella es tan a menudo insatisfecho? ¿Por qué nos parece tan difícil de alcanzar? ¿Por qué, en nuestros esfuerzos por recibir la palabra de Dios, a menudo acabamos pronunciando una palabra que no parece ser de Dios, sino una palabra de y controlada por nosotros?

En el Nuevo Testamento se suele hablar de la Palabra de Dios en términos de semilla: la semilla se esparce, echa raíces, crece y da fruto. Hay algo en la palabra de Dios que es más grande que nosotros mismos; estamos en lo cierto al anhelar un sabor -un toque- de una realidad fuera de nosotros. El encuentro con la Palabra de Dios conduce a una especie de florecimiento, de tal manera que "la fe y el amor" brotan de la "esperanza" que proviene de "la palabra del Evangelio" que da fruto (Col. 1:3-5). La Palabra de Dios es "viva y eficaz", una realidad que nos salva de nuestras ilusiones y autoengaños, penetrando "hasta dividir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos; juzga los pensamientos y las actitudes del corazón" (Heb. 4:12). La palabra de Dios echa raíces, crece y florece de manera que da vida. Así como Dios habló para dar vida física a la creación, también la palabra de Dios da vida mediante un segundo nacimiento por el Espíritu a los que creen (Gn. 1:11-12, 20-26; Jn. 3:3-15).

Una semilla tiene potencial para crecer, florecer y dar nueva vida. Pero, ¿por qué no siempre lo hace? En nuestro contexto, ¿cómo es posible que la Escritura y la predicación estén siempre presentes, pero no siempre vayan acompañadas de un nuevo crecimiento y transformación?

Para abordar esta cuestión, nos resultará útil examinar más detenidamente el modo en que los escritores del Nuevo Testamento utilizan la imagen de la semilla para referirse a la palabra. En los tres relatos sinópticos evangélicos de la parábola de Jesús sobre el sembrador, la semilla cae en distintos tipos de tierra (Mateo, 13:1-23; Marcos, 4:1-20; Lucas, 8:4-15). Parte cae en el camino, y es arrebatada por Satanás. Otra cae en terreno pedregoso: es recibida con alegría, pero no echa raíces porque no es recibida para crecer y florecer. Otra semilla cae entre espinos, que ahogan su crecimiento: los espinos son "los afanes y las riquezas y los placeres de esta vida" (Lc 8,14; el lenguaje es muy similar en Mc 4,19 y Mt 13,22). Una vez más, la semilla no da fruto. Finalmente, algunos oyen la palabra y la aceptan. Para ellos, la palabra da fruto abundante en su vida (fruto que se multiplica por treinta, por sesenta o por cien en los relatos de Mateo y Marcos).

¿Por qué la semilla del reino, que las parábolas llaman palabra de Dios, no siempre da fruto? Estas parábolas sugieren algunas razones. En ellas, Jesús mismo es el sembrador. Parece que siembra indiscriminadamente: esparce la semilla por todas partes, no sólo en la tierra que parece más propensa a responder. La palabra de Dios se proclama a todos los que pueden oírla, pero no siempre da fruto. Cuando se le pide que explique la parábola del sembrador, Jesús responde que algunos simplemente "oirán" las parábolas del Reino, pero "no entenderán". Algunos "verán", pero "no percibirán". La palabra de Dios podría estar justo delante de sus ojos, pero no la verían, ni la aceptarían, ni se aferrarían a ella (Mateo 13:13; Marcos 4:12; Lucas 8:10; y paralelos en Juan 12:37-40).

Esta es una dura lección para los cristianos de hoy que quieren que la palabra de Dios resuene en las ondas. La palabra de Dios no siempre produce resultados. La gente puede conocer el idioma, el lenguaje, y tener altos grados académicos; pero no necesariamente comprenden la palabra que se proclama. La parábola no nos dice por qué, pero implica que hay algo más que una simple comprensión cognitiva de las palabras escritas o habladas. Como tema retomado en Juan, se nos dice: "Nadie puede ver el reino de Dios sin haber nacido de lo alto" (Juan 3:3). Después de curar a un ciego que profesa su fe en Cristo como Hijo del Hombre, Jesús dice: "Yo he venido a este mundo para juicio, para que los que no ven vean, y los que ven se vuelvan ciegos" (Juan 9:39). En la recepción, comprensión y creencia en la Palabra de Dios sucede algo mucho más grande que la comprensión lingüística humana. Poner la palabra a disposición en Internet o en un buzón no es garantía de que alguien vaya a tener un encuentro transformador con la palabra de Dios.

Puesto que no hay nada automático en recibir la Palabra de Dios, este acontecimiento es en muchos sentidos un misterio. Pero no es un misterio que nos deje al margen, sino que nos invita a participar en lo que Dios está haciendo. Pablo adapta la imagen de la semilla en este texto: "Yo planté, Apolos regó, pero el crecimiento lo dio Dios" (1 Co 3,6). ¿Quiere Pablo atribuirse el mérito de su apasionada y estratégica predicación del Evangelio? En una palabra, no. "Así que ni

el que planta ni el que riega son nada, sino sólo Dios, que da el crecimiento" (1 Cor. 3:7). No debemos desanimarnos por el hecho de que escuchar la palabra de Dios implica mucho más que nuestros propios talentos y estrategias. Debemos animarnos. La palabra transformadora de Dios no es tan limpia y ordenada que podamos empaquetarla y comercializarla, esperando que se venda. Su potencia y fecundidad tienen más que ver con la mano de Dios que con la nuestra. Vivimos en un mundo con un Dios vivo que está más allá tanto de nuestras esperanzas como de nuestros intentos de control. No tenemos por qué cargar con la tarea de construir y comercializar la palabra de Dios; por el contrario, nos encontramos en el emocionante y peligroso lugar de ser abordados por el Dios vivo, que no nos dejará solos.

Sin embargo, la Biblia debe ser leída, el Evangelio debe ser predicado, la Palabra debe ser enseñada. Todo esto sucede en y a través de seres humanos como tú y yo. Dios no pasa por alto nuestras capacidades humanas, simplemente hablándonos por el Espíritu sin tener en cuenta la Escritura o el trabajo de nuestras facultades humanas. Agustín dice que la voz de Dios para nosotros "podría ciertamente haber sido [dada] a través de un ángel, pero la condición humana sería realmente desdichada si Dios pareciera no estar dispuesto a ministrar su palabra a los seres humanos a través de la agencia humana".1 Agustín apunta a una visión encarnacional de la agencia divina y humana, de tal manera que atribuir una obra a Dios no significa que las facultades humanas sean pasadas por alto o subvertidas. Por otra parte, no debemos pensar que la palabra de Dios es una palabra bajo nuestro control, de tal manera que si fuéramos lo suficientemente persuasivos e inteligentes, siempre sería eficaz. Esto contradice la forma en que los Evangelios hablan de esta palabra, que es una semilla que Jesús arroja libre y temerariamente, sabiendo que no toda ella dará fruto. Recibimos la palabra de Dios que trae crecimiento y vida sólo cuando el Espíritu nos capacita para ver, oír y percibir (Juan 3:3). Nuestra recepción de la Palabra de Dios es posible gracias a la obra de Dios.

Ni bloques de construcción ni smorgasbord: La Escritura y el camino de la fe

¿Cómo encaja exactamente la Biblia como libro en la imagen de la palabra de Dios como aquello que trae fruto a nuestras vidas resecas y doloridas? He sugerido dos aspectos de una respuesta a esa pregunta. Aunque los cristianos hablan de la Biblia como la "palabra de Dios" escrita -la palabra inspirada de Dios-, la exposición al contenido de las Escrituras no conduce necesariamente a un encuentro transformador con la palabra de Dios. En segundo lugar, más positivamente, el contenido de la Biblia necesita la obra de Dios Espíritu para que la palabra dé fruto. Aunque Dios no pasa por alto nuestras capacidades humanas, la recepción de la palabra de Dios no es simplemente una cuestión de persuasión humana.

Pero estas razones no responden plenamente a nuestra pregunta. La Biblia es un libro; no es el cuarto miembro de la Trinidad. No es Dios. Si recurriéramos a una lista clásica de atributos divinos -eterno, omnisciente, omnipotente-, estas palabras no se aplicarían a la Biblia en su calidad de libro. Sin embargo, sí se aplicarían a quien los cristianos han considerado tradicionalmente el autor principal de las Escrituras, Dios mismo. El libro en sí no es Dios, pero es su instrumento de transformación. ¿Cómo ocurre esto?

En primer lugar, reduzcamos el campo considerando varios ejemplos de cómo se utiliza la Biblia en el ministerio cristiano. Los dos primeros tienden a resistirse a la obra transformadora de Dios a través de las Escrituras, mientras que el tercero considera la lectura de las Escrituras como parte de un camino de transformación.

El primero es el enfoque de los planos y los bloques de construcción: la gente lee determinados pasajes de las Escrituras como si fueran los bloques de hormigón de un edificio. Traducen cada pasaje de la Escritura en un conjunto de proposiciones que pueden encajar como bloques en el plano de nuestro edificio. Las proposiciones de las Escrituras son hechos que necesitan organización, y el sistema de la teología proporciona esa organización. En cierto sentido, ya conocemos el sentido amplio de las Escrituras; nuestro sistema teológico nos lo dice. Por lo tanto, no hay necesidad de buscar en la historia, o en otras culturas, para ver cómo otros "escuchan" la Escritura. En su lugar, la tarea de interpretar las Escrituras consiste en descubrir en qué parte de nuestro sistema teológico encaja ese pasaje concreto de las Escrituras. Este enfoque de la interpretación de las Escrituras tiene una larga historia en el cristianismo estadounidense, y todavía se manifiesta en muchos ambientes cristianos de hoy.2 De hecho, cuando los sermones o estudios bíblicos tópicos no luchan con las particularidades del testimonio bíblico, los textos bíblicos pueden convertirse fácilmente en bloques de construcción que encajan en un modelo preestablecido.

La tentación con estas prácticas es leer las Escrituras de manera impresionista. El pastor Larry necesita un mensaje sobre cómo afrontar la tentación. La idea que le gustaría transmitir es que la clave para superar la tentación es eliminar la fuente de la tentación. Larry hace una búsqueda en las Escrituras hasta que encuentra un pasaje que encaja con su idea original, como la admonición de Jesús en Mateo 5:29 de "sacarse" el ojo si te hace pecar. En el sermón, Larry utiliza este texto de las Escrituras, junto con algunas ilustraciones convincentes, para encajar con su objetivo predeterminado para el sermón: recomendar eliminar la fuente de la tentación. Nótese que Larry no acudió al pasaje de las Escrituras para averiguar cómo pensar sobre la tentación. No se acercó a las Escrituras como un aprendiz dispuesto a ser remodelado por Dios en el proceso de lucha con el texto. Larry pensaba que ya tenía un plano detallado del edificio. Lo que necesitaba de las Escrituras era una herramienta, un bloque del edificio que encajara en su idea original. Los sermones sobre planos suelen acabar siendo como discursos de sobremesa que defienden una determinada virtud cultural (como "esfuérzate por tomar buenas decisiones"), salpicados de ilustraciones bíblicas.

La interpretación de las Escrituras no debe ser como encajar bloques de hormigón en el plano de un edificio; pero tampoco debe ser como comer en un smorgasbord, que es un segundo enfoque común. Imagínese una enorme cafetería repleta de comida de todo tipo y para todos los gustos: desde pollo frito hasta falafel, desde wraps de verduras hasta sushi. Ahora imagina que estás en este smorgasbord con los miembros de un pequeño grupo de estudio bíblico de tu iglesia. ¿Te imaginas qué elegirían para comer algunos de los otros miembros del grupo? ¿Habría patrones de comida en los platos que pudieras describir según la edad, el sexo, la etnia o el estatus socioeconómico del comensal? Sospecho que sí. Y al saciar estos apetitos en el

smorgasbord, hay una correspondencia directa entre la identidad y los deseos de los comensales y lo que cargan en sus platos.

En cierto modo, el enfoque bíblico de la mezcla es lo contrario del enfoque del modelo. Este enfoque prescinde de la idea de que tenemos un plano detallado de lo que significa la Palabra de Dios al traducir las Escrituras en proposiciones que pueden servir como bloques de construcción. Por el contrario, el enfoque del "smorgasbord" dice que no tenemos un "mapa" en absoluto. Cada uno de nosotros aporta algo diferente a la Biblia, y cada uno saca algo diferente de ella. En lugar de tratar de elaborar un mapa de las Escrituras, deberíamos seguir sirviéndonos del "smorgasbord" de las Escrituras para alimentar nuestros diversos anhelos.

El enfoque bíblico del "smorgasbord" adopta varias formas diferentes. Tiene una forma popular y pietista que recorre el contenido de las Escrituras sin un mapa y luego identifica lo que encuentra allí como "la palabra de Dios". Así, las leyes dietéticas del Antiguo Testamento son la clave de Dios para un estilo de vida sano y feliz. Ejemplos de este enfoque abundan en las publicaciones cristianas, como demuestran títulos como La dieta de la Biblia, Los siete secretos de la Biblia para una alimentación sana y La dieta del Hacedor. Otro ejemplo sería el de quienes leen el relato de la creación en el primer capítulo del Génesis como una historia geológica descriptiva que nos da las respuestas a nuestras muchas preguntas sobre la historia de la Tierra. Para estos maestros de las Escrituras, la palabra de Dios no consiste en construir una estructura de teología sistemática, sino en encontrar las respuestas de Dios a nuestras preguntas y enigmas humanos particulares, desde cómo perder peso hasta cómo gestionar las finanzas personales. No hay mapa, sino descubrimientos que responden a nuestras apetencias, preguntas y necesidades.

El enfoque smorgasbord también tiene una versión menos pietista y más racionalista. Este enfoque valoriza momentos como la postura de Martín Lutero contra la tradición de la iglesia católica romana, "Aquí me planto". Lutero es visto como el individuo solitario que toma lo que encuentra en las Escrituras y lo lanza contra el mapa de la teología de la iglesia católica.3 La tradición -y los sistemas de teología- nos ocultan el verdadero significado de las Escrituras, declara este punto de vista. Lo que tenemos que hacer es buscar bajo las capas de la tradición para encontrar el verdadero significado de las Escrituras. Bajo el intento de la Iglesia de racionalizar y reprimir el significado de las Escrituras, encontraremos la palabra de Dios. Los ejemplos de este enfoque están muy extendidos, como atestigua el número de títulos recientes sobre Jesús: El judío incomprendido: La Iglesia y el escándalo del Jesús judío, de Amy Jill Levine; El mensaje secreto de Jesús: Uncovering the Truth that Could Change Everything, de Brian McLaren; The Five Gospels: ¿Qué dijo Jesús realmente? La búsqueda de las palabras auténticas de Jesús, de Robert Funk. ¿Qué tienen en común estos autores tan diversos? Piensan que el verdadero mensaje de la Biblia ha sido "ocultado" de algún modo por la tradición eclesiástica.4 Así, ven la tradición como algo que nos oculta la Palabra de Dios, en lugar de un medio lleno del Espíritu para impartir la Palabra.

En este libro deseo articular un camino intermedio entre estos dos enfoques extremos. Estoy de acuerdo, junto con el primer enfoque, en que los cristianos siempre aportan un mapa teológico

básico a su lectura de las Escrituras. Es imposible dejar atrás un mapa; pero el mapa no es un plano detallado. No nos dice todas las paradas que haremos en el camino de la lectura de las Escrituras, sino que nos da las líneas generales de nuestro viaje. No da todas las respuestas en las que encajará cada texto concreto. Dicho de otro modo, los pasajes de la Escritura no son totalmente determinantes por sí mismos, encajando a la perfección como proposiciones en un sistema preestablecido de teología. La palabra de Dios en la Escritura es algo que se encuentra con nosotros una y otra vez; nos sorprende, nos confunde y nos ilumina, porque a través de la Escritura nos encontramos con el mismo Dios trino. La interpretación de las Escrituras no es simplemente unir las piezas de un rompecabezas. Por el contrario, es un viaje gozoso de lucha con la Escritura y su autor, Dios, que cuestiona nuestras vidas, nuestras prioridades y nuestras ideas preconcebidas. Como Jacob luchando con el ángel, luchamos con la Escritura hasta que Dios nos bendice con ella.

Cuando leemos las Escrituras siguiendo este camino intermedio, entramos en lo que algunos autores han llamado un "drama "5. La palabra de Dios no es simplemente un conjunto abstracto de proposiciones sobre Dios: Dios no dice simplemente cosas sobre Dios, sino que Dios "promete, ordena, advierte, guía", y de este modo Dios se revela a sí mismo.6 A través de estas palabras-acciones de Dios, vemos cómo Dios ha actuado en la creación, en la alianza con Israel y en Jesucristo, incorporándonos a este drama divino por el poder del Espíritu. Como personas que están en Cristo y reciben el poder del Espíritu, nos convertimos en participantes del drama de Dios e intérpretes del guión de las Escrituras. El nuevo mundo al que Dios nos introduce a través de las Escrituras es amplio y espacioso, pero también tiene un carácter específico como viaje por el camino de Jesucristo por el poder del Espíritu en espera de una visión transformadora del Dios trino.

Esta vía intermedia trata de evitar ciertas tendencias reduccionistas de los enfoques "smorgasbord" y "building-block". Por otro lado, no está de acuerdo con el planteamiento del "smorgasbord" en que cualquier tipo de mapa o preconcepción de la Escritura distorsionará nuestra recepción de la Palabra de Dios. Aquí hay que evitar dos tentaciones. La primera es no reflexionar sobre los prejuicios teológicos que aportamos a la Escritura. Sin aclarar cómo y por qué llegamos a la Escritura, podemos convertir fácilmente la Biblia como palabra de Dios en el libro de respuestas divinas: nos da respuestas a nuestras propias preguntas sobre dietas, técnicas de gestión, felicidad financiera y geología. En lugar de ser un instrumento de revelación y comunión divinas, la Biblia se reduce así a una lista predecible de respuestas a nuestras necesidades y preguntas. La otra tentación es utilizar la negación de nuestro mapa teológico como estrategia retórica para descartar otras interpretaciones de las Escrituras: "Mientras que otros cristianos están atascados en la tradición, yo he encontrado el mensaje secreto/oculto/real de Jesús". Este enfoque individualista, que se hizo prominente en la Ilustración, es una forma de negar la influencia de las prácticas comunitarias y las ideas preconcebidas en nuestra lectura de la Biblia. Este punto de vista dice: "Los mapas distorsionan y oscurecen, así que deshagámonos de ellos". Pero tal compromiso es en sí mismo un mapa.

En lugar de ver los pasajes bíblicos como piezas de construcción o los entrantes de un smorgasbord, creo que deberíamos ver nuestros encuentros con los textos de las Escrituras

como un viaje a lo largo de un camino. Cualesquiera que sean nuestras historias personales, en la fe cristiana encontramos una historia de viaje más amplia. No nos embarcamos en este viaje de lectura de las Escrituras como una pizarra en blanco e imparcial; nos embarcamos en él con expectativas sobre su propósito y su fin. Esperamos que Dios utilice nuestra lectura de las Escrituras para llevarnos más lejos en el camino del conocimiento de Dios en Cristo. Entramos como una comunidad de cristianos con prácticas compartidas, como el culto al Dios trino y la celebración del bautismo y la Cena del Señor. Estas prácticas y compromisos influirán -y deberían influir- en nuestra interpretación de las Escrituras. Nos harán "parciales", pero en el buen sentido, un sentido en el que el Espíritu hace fructificar la Palabra de Dios en nuestras vidas.7

¿Adónde nos lleva este viaje? El final del camino es un encuentro transformador "cara a cara" con nuestro Dios trino, un estado gozoso de "conocer plenamente" y ser "plenamente conocidos" como hijos de Dios en Cristo (1 Cor. 13:12; Rom. 8:15-21). Cada paso del camino nos da un anticipo de ese fin último. El camino mismo es Jesucristo: es en Jesucristo y a través de Jesucristo como interpretamos toda la Escritura. Por tanto, el camino y el recorrido no son completamente indefinidos. El mapa básico de este camino es lo que los padres de la Iglesia llaman "la regla de fe". No es un mapa detallado que conozca todas las paradas del camino. Pero este mapa es un esbozo de nuestra historia, de nuestro viaje: a través de él conocemos nuestro camino (Jesucristo), nuestra fuente de iluminación y empoderamiento (el Espíritu Santo), y tenemos un anticipo de nuestro destino final (una visión transformadora del Dios trino, que implica la restauración de la creación y la comunión con Dios). En este camino crecemos en el amor a Dios y al prójimo a medida que crecemos en nuestra identidad en Cristo, y crecemos en el conocimiento de Dios y en la comunión con Él. Conocer nuestro camino significa que lo que las Escrituras señalan no es, ante todo, un exitoso plan de dieta o una historia geológica. Es Jesucristo, y la lectura de las Escrituras forma parte de nuestro camino, a través del Espíritu, para transformarnos cada vez más en la imagen de Cristo.8

A algunos lectores esto les puede sonar al enfoque de los bloques de construcción, pero en realidad es bastante diferente. Aunque creo que tenemos un esbozo de cómo es el viaje, eso no significa que los pasajes de las Escrituras sean en sí mismos bloques de hormigón, totalmente determinados y reducibles a contenido proposicional.9 Si así fuera, no habría necesidad de un viaje transformador de fe en busca de comprensión. Comenzamos con la fe en el Dios trino, la confianza en Jesucristo y el poder transformador del Espíritu a través de las Escrituras. Al leer las Escrituras, buscamos conocer y tener comunión con Dios de una manera más profunda. Por lo tanto, cuando leemos las Escrituras de esta manera, nos encontramos con un misterio. No sabemos cómo Dios nos hablará y nos conducirá a un amor más profundo a Dios y al prójimo hasta que luchemos con el pasaje mismo. Sólo cuando luchamos con la Escritura -haciendo preguntas difíciles, siempre conscientes de la dirección divina- perdemos el control sobre ella. Si tratamos la Biblia como los ladrillos de un edificio o la comida de un smorgasbord, controlamos el proceso. Pero para adentrarnos en el camino de la fe en busca de comprensión, tenemos que renunciar a la posición de dueños del texto bíblico. Estamos sedientos de una realidad fuera de nosotros, de una palabra de Dios. Para encontrar esta palabra a través de la lectura de un libro -la Biblia- necesitamos aprender a perder el control que tenemos sobre el texto.

La teología como tarea ineludible

En este punto, permítanme considerar lo que algunos pueden ofrecer como objeción a mi propuesta de leer las Escrituras en el camino de Jesucristo, por el poder del Espíritu Santo, creciendo en el amor a Dios y al prójimo en un viaje de fe que busca la comprensión.

Si realmente estamos sedientos de la Palabra de Dios como una realidad fuera de nosotros mismos, ¿cómo podemos empezar con estas afirmaciones teológicas cuando leemos las Escrituras? ¿No deberíamos empezar por la propia Escritura, en lugar de traer presupuestos teológicos a la Escritura? ¿No es solipsista refugiarnos en nuestra propia teología en lugar de encontrar el texto en sí mismo, la Palabra de Dios tal como es? ¿No es una estrategia para evitar que oigamos las palabras de la Biblia que no queremos oír? ¿No es una forma de cerrarnos al poder de la Escritura para desbaratar nuestras presuposiciones?

Estas preguntas y objeciones expresan sospechas sobre las que es saludable que reflexionemos. Mi afirmación es que los cristianos no deben tratar de llegar a la Escritura como una pizarra en blanco, sino que deben ser abiertos y conscientes de la lente teológica que aportan a la Escritura, los supuestos que conforman nuestra hermenéutica teológica. ¿Es esto, en el fondo, una estrategia para evitar las palabras de la Escritura? Una pregunta más penetrante que subyace a estas preguntas es la siguiente: ¿No deberíamos ser simplemente bíblicos? ¿Por qué necesitamos hacer teología?

Cuando se plantean objeciones de este tipo, puede resultar útil considerar el lenguaje en el que se plantea la pregunta. El interrogador contrasta la afirmación de una visión teológica con el encuentro con "el texto en sí mismo", o la "palabra de Dios tal como es en realidad". Detrás de esto hay una suposición de que un enfoque no teológico es, fundamentalmente, un acercamiento más adecuado a la Escritura que uno que tenga presupuestos teológicos. Pero, ¿existe realmente un lugar no teológico en el que podamos situarnos? ¿Qué significaría situarse en un lugar teológicamente neutral?

En mi propia vida, llegué a comprender la ineludibilidad de la teología cuando pasé varios años inmerso en los escritos del filósofo Friedrich Nietzsche, un ateo. Nietzsche vivió en una época en la que muchos europeos habían abandonado la teología cristiana de épocas anteriores, y los pensadores de la Ilustración tardía buscaban un fundamento no teológico para una moral y una ética más o menos cristianas. Nietzsche creía que eso era un ejercicio de autoengaño:

Después de la muerte de Buda, su sombra siguió mostrándose durante siglos en una cueva, una sombra tremenda y espantosa. Dios ha muerto; pero, dado el modo de actuar de los hombres, puede que siga habiendo cuevas durante miles de años en las que se muestre su sombra. Y nosotros también tenemos que vencer su sombra10.

En cierto modo, Nietzsche expresa ambivalencia ante la "muerte de Dios", frase con la que quiere decir que, en su opinión, ya no se puede creer en el Dios cristiano tradicional. En vista de

ello, Nietzsche trata de vencer audazmente la sombra de la creencia cristiana. Nietzsche lo hace no sólo en sus reflexiones sobre la historia de la filosofía, sino ante todo en sus reflexiones sobre la acción humana. Pues la acción humana siempre tiene implicaciones ontológicas: la acción humana siempre apunta a nuestra concepción funcional de cómo es el mundo.

En sus últimos escritos, Nietzsche se centra en lo que significaría afirmar y decir "sí" a la vida en la propia acción. Los resultados de sus reflexiones son bastante sorprendentes para algunos: para afirmar verdaderamente la vida, sugiere Nietzsche, nunca debemos sentir culpa o remordimiento. Y lo que es más importante, nunca debemos sentir lástima por el sufrimiento ajeno. ¿Por qué? Porque sentir lástima por quien sufre implica que el mundo actual, con su sufrimiento y su violencia, no es como deberían ser las cosas. Implica que el mundo actual no es el Edén. Pero Nietzsche quiere afirmar la "inocencia" de la vida tal y como nos la encontramos, afirmando así el mundo con todo su sufrimiento y violencia. Si Dios está realmente muerto y no existe un "mundo de paz" con el que podamos comparar este mundo, entonces no deberíamos protestar contra la presencia de la violencia en el mundo mediante acciones como la compasión. La acción de compadecerse de quien sufre postula implícitamente un mundo de paz como normativo (como deberían ser las cosas). Pero tal mundo nunca ha existido, sugiere Nietzsche. Sugerir que existe es capitular ante un mundo de ilusiones. Compadecerse de un enfermo, según Nietzsche, es nihilista en lugar de afirmar la vida: es una actividad que odia el mundo.

Lo que el análisis de Nietzsche muestra con claridad es que es imposible dejar de lado las cuestiones ontológicas y teológicas. Para cualquiera que actúe, no hay espacio libre de teología u ontología. Si un ateo se apiada de un enfermo, afirma Nietzsche, el ateo está postulando un mundo de paz como normativo aunque la persona no crea oficialmente en tal mundo. Del mismo modo, si un cristiano sigue el consejo de Nietzsche, que consiste en "pasar de largo" ante los que sufren sin dedicarse a ninguna actividad de compasión, entonces este cristiano está negando funcionalmente un mundo de paz como posibilidad. El cristiano puede afirmar que cree en el Edén -un mundo de paz creado-, así como en el mundo de la redención final, en el que no habrá más lágrimas ni sufrimiento. Pero optar por pasar de largo en lugar de protestar contra el sufrimiento mediante un acto de piedad es optar por el ateísmo funcional.

A la luz del análisis de Nietzsche, una evaluación de las teologías y ontologías funcionales que nos rodean nunca puede contentarse con escuchar la autoidentificación de una persona. Es muy posible que un ateo que se identifique a sí mismo esté viviendo una vida ininteligible al margen de los supuestos basados en la fe que toma prestados de una u otra tradición religiosa. Los cristianos autoidentificados podrían hacer afirmaciones sobre la centralidad de Jesucristo y el Espíritu Santo en su confesión de fe; pero funcionalmente negarían la centralidad de Cristo y el Espíritu en su acción. De hecho, según el análisis de las vidas religiosas de los adolescentes estadounidenses realizado por Smith y Denton en su libro Soul Searching, una forma de deísmo es con frecuencia la teología funcional de los jóvenes estadounidenses que se autoidentifican como cristianos.11 Según esta visión, los seres humanos son básicamente buenos, y Dios les deja vivir sus propias vidas excepto en tiempos de crisis. Si evitan hacer cosas terribles, van al cielo. Aunque estos adolescentes hablen a veces de Jesucristo, su teología funcional no necesita

un mediador, ni un sacrificio por el pecado, ni el poder del Espíritu Santo para vivir la vida cristiana.

El hecho de que nuestra teología funcional pueda diferir drásticamente de nuestra teología declarada no debería sorprender a los lectores de los Evangelios. Por ejemplo, Mateo 6:24 sugiere que no se puede servir a la vez a Dios y a Mammon como "amos". A Jesús no le preocupan especialmente aquí las creencias autoidentificadas, sino las creencias funcionales que se manifiestan en la acción. Como dice William Cavanaugh: "Si una persona dice creer en el Dios cristiano, pero nunca se levanta del sofá el domingo por la mañana y se pasa el resto de la semana buscando obsesivamente beneficios en el mercado de bonos", entonces el amo funcional en la vida de esa persona "probablemente no sea el Dios cristiano".12 La advertencia de Jesús tiene fuerza precisamente porque quienes se consideran fieles servidores de Dios pueden tener una teología funcional que contradiga su creencia declarada.

¿Significa esto que la acción es lo único que importa, y que nuestras creencias declaradas no importan? No. Si nos guiamos por las Escrituras, lo que confesamos es de vital importancia. En sentido positivo, Pablo dice: "Confiesa con tus labios que Jesús es el Señor y cree en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, y te salvarás" (Rom. 10:9). Negativamente, se nos dice que "probemos los espíritus" en 1 Juan con los siguientes criterios: "Todo espíritu que no confiesa a Jesús no viene de Dios" (1 Juan 4:3). Las Epístolas Pastorales nos dicen una y otra vez que las creencias importan, y la doctrina importa. "Vigila atentamente tu vida y tu doctrina", anima Pablo a Timoteo (1 Tim. 4:16). La enseñanza correcta no surge de forma natural, y no siempre es popular. "Porque llegará el tiempo en que la gente no soportará la sana doctrina. Más bien, para satisfacer sus propios deseos, se rodearán de un gran número de maestros que digan lo que sus oídos quieran oír. Y apartarán de la verdad el oído y se volverán a los mitos" (2 Tim. 4:3-4).

Lo que enseñamos y creemos importa. Pero nuestra creencia profesada no siempre cala. A veces los instructores enseñan una cosa en el aula y otra con el resto de su vida. Además, como seres humanos pecadores, nuestro aprendizaje en Cristo tiene que ser una participación transformadora en la propia vida de Cristo por el Espíritu. Esto implica información, pero es algo más que un simple conjunto de datos que podemos dominar. No siempre absorbemos los mensajes de nuestro culto y de la enseñanza cristiana, pero siempre estamos actuando. Aquí es donde suelen revelarse nuestras creencias funcionales.

Todo lo que la iglesia hace o deja de hacer apunta a su teología funcional, la teología que queda expuesta por las acciones (y omisiones) en la vida de sus miembros. Cuando los miembros de la iglesia deciden en qué invertirán sus energías, ya sea en un proyecto de servicio, en una serie de cenas o en un estudio bíblico, todas ellas son decisiones teológicas. La forma en que una iglesia diseña su culto también es una decisión teológica. ¿Cuáles son los elementos del culto? ¿A quién se rinde culto exactamente? ¿Qué instrumentos utilizamos en el culto? ¿Dónde colocamos los anuncios en el culto? Todas estas decisiones reflejan su teología funcional sobre quién es Dios, cómo es el mundo y quiénes son ellos como iglesia. Esto no significa que haya una única respuesta teológicamente correcta sobre cómo deben hacerse las cosas. Pero sí

significa que todas estas decisiones surgen de mapas teológicos que están funcionando en la comunidad de fe. El razonamiento teológico y los presupuestos teológicos son ineludibles para los cristianos.

Nótese que, con todas estas decisiones de la iglesia, puede haber maneras en que la Biblia informe nuestro mapa teológico, pero no lo hace aparte de nuestro propio razonamiento teológico. Uno puede encontrar apoyo bíblico para la decisión de tener un estudio bíblico, o un proyecto de servicio, o incluso una reunión de compañerismo en una cena. Pero, ¿por qué se participa en una actividad y no en otra? Mientras que las iglesias como instituciones pueden tener todas estas actividades y más (como en las mega-iglesias repletas de programas), la iglesia como pueblo reunido tiene que priorizar una lista de actividades bíblicamente ordenadas. No hay otra forma de salvar la distancia entre escuchar estas advertencias bíblicas concretas y decidir un curso de acción que no sea pensar en cómo Dios está activo en tu comunidad, qué quiere Dios de tu comunidad, etcétera. En otras palabras, la única forma que tenemos de apropiarnos de las enseñanzas bíblicas es a través de un proceso en el que nuestro propio mapa teológico establezca algunas conexiones.

El razonamiento teológico es ineludible porque la acción es ineludible. Como señala Nietzsche, incluso los ateos implican algo -en sus acciones- sobre la forma en que es el mundo (ontología). Para los cristianos, la clave de esta forma de análisis es la voluntad de ser conscientes de la propia teología funcional. A veces me encuentro con personas que están convencidas de que no tienen posiciones teológicas definibles: tenerlas, razonan, sería limitar la Escritura, limitar a Dios. Aunque hay algo correcto en este respeto por el misterio (sobre el que volveremos más adelante en este capítulo), la postura general es de negación, de negación de la propia particularidad y finitud. Sin embargo, todo el que actúa tiene una teología o una ontología. Quien reza tiene una teología. Todo el que participa en el culto tiene una teología. Una de las habilidades concretas de la hermenéutica teológica es aprender a discernir la especificidad de la propia hermenéutica teológica.

En mi interacción personal con los alumnos, esta negación suele hacerse evidente con un poco de molesto, pero revelador, cuestionamiento socrático.

R: "Creo que los cristianos se centran demasiado en las diferencias teológicas en lugar de basarse en la Biblia. La Biblia es aquello en lo que todos podemos estar de acuerdo. La teología es el razonamiento humano que divide".

B: "Eso es interesante. Tengo curiosidad, ¿qué te hace pensar que los cristianos sólo deben confiar en la Biblia?".

R: "Segunda de Timoteo 3:16 dice: 'Toda la Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para reprender, para corregir y para instruir en la justicia'".

B: "Sí, es un poderoso pasaje de las Escrituras. Pero no responde a la pregunta que he formulado: ¿Por qué los cristianos deben confiar sólo en la Biblia? También tengo curiosidad por

saber por qué eligió ese pasaje de las Escrituras para citarlo. ¿Había una lógica teológica detrás de esa decisión?".

R: "Bueno, la Biblia da las instrucciones de Dios para la salvación: todo lo que necesitamos para nuestra vida y nuestra fe".

B: "Estoy de acuerdo. Pero, ¿no es una afirmación teológica?".

R: "Está respaldado por la Biblia".

B: "Me alegro. Así es como debe ser. Pero, ¿por qué decides que estos pasajes de las Escrituras sean centrales? ¿No tuviste que tomar una decisión teológica para enmarcar la autoridad y el alcance de la Biblia de esa manera? ¿No estás compartiendo la tradición teológica de otros que han formulado una manera de pensar sobre lo que la Biblia es y hace?"

R: "Sólo estaría de acuerdo con las tradiciones si fueran bíblicas".

B: "Bien. Pero suena como si tuvieras creencias funcionales que te dan el contexto para apropiarte y dar sentido a lo que la Biblia tiene que decir. ¿Verdad?"

Este tipo de interrogatorio socrático podría seguir y seguir, y a veces lo hace. El objetivo no es deconstruir la posición teológica de la persona "A", sino ayudarla a ver que las Escrituras nunca nos llegan simplemente de una forma bíblica. Siempre nos llega dentro de una comunidad de fe compartida y mediada por ciertos presupuestos y suposiciones teológicas. Podemos esperar que estos supuestos sean bíblicos y que estén abiertos a ser reformados por la Biblia, leída a la luz de Cristo, por el poder del Espíritu. Pero hasta que no admitamos que siempre llevamos un mapa de fe al texto bíblico, no podremos avanzar ni siquiera en la evaluación de si ese mapa es bíblico.

Leer según la regla de fe: Una práctica bíblica

¿Qué es la regla de fe? En el nivel más básico, es un resumen de las enseñanzas recibidas de la Iglesia cristiana. No es una respuesta subjetiva al Evangelio, como un testimonio de cómo uno se hizo cristiano. Es un resumen de la confesión de la Iglesia sobre la historia básica de la fe cristiana, tal y como se desprende de la Biblia.13 En el cristianismo primitivo se utilizaba a menudo en la catequesis para explicar el significado del bautismo. ¿Por qué me bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo? La respuesta solía adoptar la forma de un triple credo que resumía las enseñanzas de las Escrituras sobre la acción del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en la salvación. A veces era una tradición oral, a veces una forma fija como el Credo Niceno, que se abría paso en los servicios de culto semanales de algunas regiones. Aunque hay algunas variaciones en el contenido, un resumen aproximado del contenido de gran parte de la regla de fe de los primeros siglos del cristianismo sería el Credo de los Apóstoles:

Creo en Dios, Padre Todopoderoso,

el Creador del cielo y de la tierra,

y en Jesucristo, su Hijo único, nuestro Señor:
Que fue concebido por el Espíritu Santo,
nacido de la Virgen María,
sufrido bajo Poncio Pilato,
fue crucificado, murió y fue enterrado.
Descendió a los infiernos.
Al tercer día resucitó de entre los muertos.
Subió al cielo
y está sentado a la derecha de Dios Padre Todopoderoso,
de donde vendrá a juzgar a vivos y muertos.

Creo en el Espíritu Santo, la santa iglesia católica,
la comunión de los santos,
el perdón de los pecados,
la resurrección del cuerpo,
y la vida eterna. Amén.14

El término "regla de fe" adquiere relevancia en los primeros siglos del cristianismo. Era importante para distinguir las interpretaciones cristianas de las Escrituras de las alternativas heréticas. Al igual que la propia palabra "Trinidad", la expresión "regla de fe" no aparece en la Biblia. Sin embargo, hay buenas razones para creer que algo parecido a una "regla" funcionaba para los escritores del Nuevo Testamento.

Presupuestos teológicos sobre el acontecimiento de Jesucristo: El Antiguo Testamento en relación con el Nuevo

En el nivel más básico, todos los escritores del Nuevo Testamento aportan presupuestos teológicos a su interpretación del acontecimiento de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Un presupuesto central es que Dios actuó en Jesucristo, cuyo ministerio debe contemplarse a la luz de la actividad histórica de Dios con Israel y de la vindicación divina del ministerio y la muerte de Jesús mediante la resurrección. Este es un mensaje manifiesto clave en los escritos del Nuevo Testamento; pero también es un presupuesto para la forma en que narran la vida de Cristo en los Evangelios, y cómo interpretan el Antiguo Testamento como testimonio de Jesucristo.

Los escritores del Nuevo Testamento interpretan el Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento de Jesucristo. En cierto sentido, todo el Antiguo Testamento se convierte en un libro de profecías para los escritores del Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento no se limita a indicar que los pasajes que eran claramente mesiánicos en el momento en que fueron escritos apuntan a Cristo. No se trata de un ejercicio puntilloso, es decir, de unir los puntos entre pasajes como Isaías 7:14 y Mateo 1:18 (relativo al nacimiento milagroso de Jesús). Más bien, la apropiación neotestamentaria del Antiguo Testamento aplica liberalmente a la vida de Cristo

casi todo lo relativo a los fines propios de Israel, incluso los fines propios de la propia humanidad.15 Al apropiarse cristológicamente de las Escrituras hebreas, los escritores neotestamentarios no restringieron el significado del Antiguo Testamento a algo parecido a las intenciones originales del autor, o a cómo se habría escuchado originalmente el texto del Antiguo Testamento. Más bien, consideraron que el acontecimiento de Jesucristo arrojaba luz sobre el Antiguo Testamento, revelando la "sustancia" de lo que eran "sombras" anticipadas16.

¿Le parece ilógico? Es ilógico si uno espera acercarse al Antiguo Testamento con una pizarra en blanco y desarrollar a partir de ella un retrato de Jesús. Eso no es lo que los escritores del Nuevo Testamento hicieron o pretendieron hacer. Su pretensión era más bien que, a la luz del acontecimiento de Jesucristo, el Antiguo Testamento adquiere un significado nuevo e imprevisto.17 Esto depende de una convicción muy particular sobre la identidad de Jesucristo. En el siglo II, Ireneo tenía un término no bíblico para ello que, sin embargo, llega al centro de las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre Jesús: *recapitulación*. Jesús no era sólo un gran maestro, ni Dios con miembros y boca. En Jesús, toda la historia de Israel -y a través de Israel, de la humanidad- fue recapitulada, o vivida de nuevo. Pero esta vez el que era verdadero Israel y verdadero ser humano no siguió el camino del primer Adán. Como segundo Adán, Cristo era el justo, el perfecto compañero humano de la alianza. Pero este perfecto compañero de pacto era también el Verbo encarnado, aquel en quien habitaba la plenitud de la deidad. Si los escritores del Nuevo Testamento realmente creían en afirmaciones como esta sobre Jesús, entonces es lógico aplicar a una persona cualquier pasaje del Antiguo Testamento relacionado con el verdadero fin de Israel, la humanidad y la nueva obra de Dios que se espera en el futuro: Jesucristo.

Si los escritores del Nuevo Testamento veían a Cristo como la clave de la Escritura, ¿deberíamos nosotros, como seguidores de Cristo, hacer algo diferente? La idea de que Jesús es el camino que recorremos en el viaje de la interpretación bíblica tiene raíces bíblicas y cristológicas muy profundas.

Tradiciones de enseñanza transmitidas en la Iglesia

Pablo hace varias referencias a la enseñanza que ha "recibido" y "transmitido" a las iglesias a las que escribe (1 Cor. 11:23; 15:1-3; 2 Tes. 2:15). Algunas de ellas parecen ser escritas, otras orales. "Manteneos firmes y retened las enseñanzas que os hemos transmitido, ya sea de palabra o por carta" (2 Tes. 2:15). Las referencias a las tradiciones orales y escritas que se reciben siguen apareciendo desde el siglo II hasta el IV, desarrollándose en las formas orales y fijas de una regla de fe señaladas anteriormente (como el Credo de los Apóstoles). Las confesiones, o reglas de fe, se utilizaban a veces en el culto público (litúrgicamente), a veces en la catequesis. Las reglas llegaron a ser cruciales para diferenciar la enseñanza falsa de la verdadera. ¿Por qué? Porque una regla no era sólo una ley; era una vara de medir, una narración que proporcionaba orientación sobre dónde está el centro de la fe cristiana.

¿Por qué era necesaria una regla para mantener la verdadera enseñanza? Una analogía de Ireneo lo ilustra bien. La Escritura es un libro complicado: puede interpretarse de muchas

maneras diferentes. Es como un mosaico que tiene muchas piezas pequeñas de diferentes colores. Si uno discierne adecuadamente los patrones de la Escritura, entonces las piezas del mosaico encajarán para formar un hermoso retrato de un rey (Cristo). Pero es posible cortar las conexiones apropiadas entre las piezas del mosaico, dejándonos con el retrato de un perro o un zorro. Al distorsionar el patrón inherente (la regla de la fe) que mantiene unida la Escritura, las falsas interpretaciones (gnósticas) de la Escritura pasan por alto lo que la propia Escritura señala: Jesucristo, como lo atestiguan el Antiguo y el Nuevo Testamento. "Ireneo se da cuenta de que la Escritura es un libro demasiado extenso y complicado como para que uno se adentre en él sin tener una idea del patrón narrativo que encontrará en su interior.

Esto puede preocupar a los lectores protestantes. ¿Amenaza la regla de fe la idea de sola Scriptura (la afirmación de que "sólo la Escritura" es la autoridad final en teología)? Depende, por supuesto, de cómo se conciba la regla de fe. A veces, en el cristianismo primitivo, se hacía hincapié en la idea de la regla como algo distinto de la Escritura, un patrón para organizar la narrativa de la Escritura, aunque la regla también surgiera de la Escritura.19 Otras veces, el énfasis principal se ponía en la regla como algo derivado de la propia Escritura.20

Para reformadores como Lutero y Calvino, sola Scriptura no era una apelación a la neutralidad de los lectores, como si debiéramos leer la Biblia sin precomprensiones teológicas. Se trataba más bien de una apelación a la Biblia como fuente primaria y autoridad final para las propias afirmaciones teológicas. Ampliando esta trayectoria, las tradiciones de la Reforma consideran que sólo la Biblia es la única regla infalible de fe. En este punto, el énfasis reformador se pone en el carácter bíblico de la propia regla: en cuanto a su autoridad final, la Escritura es sui ipsius interpres, es decir, su propio intérprete.

Sin embargo, esto dista mucho de afirmar que no se debe tener "más credo que el de Cristo" o que se deben abandonar las confesiones teológicas en sí. Los periodos de la Reforma y post-Reforma fueron tiempos de prolífica redacción de credos y confesiones para la mayoría de los protestantes. Estas confesiones se consideraban una ayuda importante para interpretar las Escrituras, pero estaban subordinadas a las propias Escrituras. Pretendían resumir la doctrina bíblica de la Iglesia en puntos clave y en cuestiones bíblicas que podían ser fácilmente malinterpretadas.

En última instancia, la regla de fe orienta nuestra teología funcional: proporciona un marco teológico general en el que se lee la Biblia. Sin embargo, el hecho de que sea funcional no debe llevarnos a pensar que debe derivarse de la experiencia. En las Epístolas paulinas y también en los contextos patrísticos, la regla tiene un carácter externo: se "recibe" y se "transmite"; no es una "expresión" de la propia respuesta subjetiva a la fe. El Credo de los Apóstoles no pretende ser una expresión de "cómo llegué a Jesús". Más bien, es una destilación de la enseñanza cristiana fundamental que puede ayudar a desvelar los patrones inherentes de las Escrituras. Esta es una distinción crucial, ya que Pablo y los escritores patrísticos no se consideraban a sí mismos como los que desarrollaron la regla. La recibieron y la transmitieron.

¿Dónde está el centro? El alcance y los límites de la Escritura

La noción de "regla" en la regla de fe puede ser un escollo para algunos lectores. ¿No suena como una ley estrecha, incluso arbitraria, que nos dice cómo interpretar las Escrituras?

En cuanto al término "regla", probablemente se entienda mejor como regla en el sentido de regla empírica, o en el sentido de medida que señala el centro y los límites de una interpretación cristiana de la Escritura. Señala el modo funcional de operar. Cuando interpretamos la Escritura, existe la posibilidad de muchas, muchas interpretaciones que pueden surgir dentro de la regla de fe. Pero como modo funcional de operar, señala el alcance y los límites de la interpretación. Por ejemplo, interpretar que el Antiguo Testamento se refiere a un Dios distinto del Dios de Jesucristo sería una violación del ámbito de la Escritura, tal como lo define una regla de fe como el Credo de los Apóstoles.

De hecho, en lugar de ser estrechos y autoritarios, muchos de los primeros desarrollos creenciales de la regla son en realidad directrices amplias y expansivas para la interpretación que tratan de mantener inteligible la propia práctica de la interpretación bíblica. Por ejemplo, consideremos una sección clave del Credo de Nicea, donde se dice que el Hijo es "eternamente engendrado" por el Padre. ¿Por qué utiliza el credo este lenguaje no bíblico? ¿Intenta especular sobre la naturaleza de Dios más allá de lo que nos dice la Biblia, dar una teoría de cómo es posible "nacer" como hijo y "no nacer" como eterno? El credo no entra en tales especulaciones. Tampoco los padres de la Iglesia del siglo IV desarrollan teorías metafísicas especulativas que resuelvan el problema de cómo es posible "nacer" o "ser engendrado" eternamente. Más bien, la frase del Credo Niceno respeta y conserva la integridad del propio lenguaje bíblico. ¿Qué es ser "engendrado eternamente"? Positivamente, no lo sé; pero negativamente, significa que puedo sostener las afirmaciones bíblicas de que Cristo es el Hijo engendrado del Padre (Juan 3), aunque el Hijo no tuvo un principio en el tiempo, ya que el Hijo es el Verbo eterno que se hace carne en Jesús (Juan 1). La frase "engendrado eternamente" no resuelve la paradoja bíblica, sino que la mantiene frente a las herejías del siglo IV, que tendían más a una resolución racionalista. Frases como "eternamente engendrado" no vencen el misterio de Dios; lo preservan, y ponen límites a los planteamientos racionalistas que llevarían a cerrar prematuramente las paradojas bíblicas.21

Además de aclarar cuál es el alcance y los límites del mensaje bíblico, la regla de fe señala lo que es central en la interpretación de los pasajes bíblicos. ¿Qué es lo central cuando leemos la Biblia? La regla de fe no es la suma total de todo lo que un cristiano en particular cree acerca de Dios; más bien, es una enseñanza y una práctica ecuménicas que nos señalan el centro. Siguiendo el planteamiento general de Agustín, sugiero que lo central es que encontramos la salvación en Jesucristo, y que el Espíritu Santo nos capacita para recorrer el camino transformador de la vida en Cristo, que conduce a una visión del Dios trino. Por el camino, vamos redescubriendo nuestro verdadero yo, aquello para lo que fuimos creados: personas que aman a Dios y al prójimo. Si este es nuestro esbozo de lo que es central, entonces ciertas cosas van a entrar (y salir) de foco cuando interpretemos las Escrituras.

Por ejemplo, pensemos por un momento en la conocida historia de 1 Samuel 17 en la que David se enfrenta y vence al gigante Goliat con su honda y su piedra. Hay muchas maneras posibles de que los cristianos prediquen este texto, pero yo sugeriría que generalmente se dividen en dos categorías. La primera ve a Goliat como una metáfora de los desafíos a los que se enfrenta una persona de Dios en la vida cotidiana; David es un modelo del desvalido que se atreve a arriesgarse contra sus propios "gigantes" y desafíos interiores. El sermón destaca la confianza de David al correr "hacia la línea de batalla para enfrentarse al filisteo", a pesar de que Goliat se burlaba de él y lo menospreciaba (1 Sam. 17:48). El predicador puede animar a la congregación a pensar en los "gigantes" de sus propias vidas, y luego puede exhortar a la congregación a ser como David y arriesgarse ante el peligro. La Biblia tiene la clave para afrontar los desafíos en nuestra vida personal. Visualiza un resultado positivo como el de David (17:36), actúa con confianza ante el desafío (17:37) y asume riesgos (17:48-9). ¿Quién es el héroe de la historia? David, y más concretamente, su valerosa voluntad humana, que deberíamos modelar. El Dios vivo no es un personaje importante en esta interpretación del texto.

Pero hay otra trayectoria en la predicación de 1 Samuel 17, y una amplia gama de intérpretes históricos de las Escrituras han seguido esta segunda trayectoria, desde Orígenes hasta Agustín y Lutero. Para estos pensadores, el personaje central de la historia es Dios: no pueden ver el encuentro entre David y Goliat al margen de la revelación de Dios en Cristo. Los escritores patrísticos suelen interpretar el encuentro como una batalla espiritual, porque el Nuevo Testamento nos enseña que nuestros enemigos no son de carne y hueso (Ef. 6:14-17)22 . Así pues, la derrota de Goliat tiene que ver con "pecadores que se han convertido a la fe" y, por tanto, "condenan a Satanás" y "renuncian a todas sus obras" (Bede).23 La vida de David, que en el relato se caracteriza por proteger a sus ovejas del ataque de los leones, se interpreta a la luz de Cristo. Al igual que Cristo, David actúa como representante del pueblo de Dios para derrotar al enemigo de Dios (Satanás) en nombre del pueblo de Dios (1 Sam. 17:9-10, 31, 50-51).

Otras interpretaciones de esta segunda trayectoria también ven a Dios como el actor central, pero ponen más énfasis en el nivel histórico de la narración del Antiguo Testamento. Aquí el énfasis se pone en la acción salvadora de Dios, junto con la fe de David, aunque la fe de David no merece el crédito por la liberación. El texto señala repetidamente que no fue una "espada" de David lo que trajo la liberación de los filisteos, porque "el Señor no salva con espada y lanza; porque del Señor es la batalla y él os entregará en nuestras manos" (1 Sam. 17:47; cf. vv. 37, 50). Sólo Dios libra a Israel, y el hecho de que David esté mal preparado para la batalla no hace sino reforzar el triunfo exclusivo de Dios. Dios no actúa a través de David por el valeroso esfuerzo humano de éste, sino por su confianza pactada en que "el Señor... me salvará de la mano de este filisteo" (17:37). Porque el intento de David "habría sido absurdo en cualquier otro supuesto que no fuera el de estar sostenido por el secreto apoyo divino".24

Obsérvese que las interpretaciones de 1 Samuel 17 basadas en la segunda trayectoria no se limitan a interpretar el relato como una antigua historia de batalla y guerra. No discuten el arraigo histórico de esta narración; pero perciben que, para que la historia sea proclamada -para que la historia sea tratada como Escritura- uno debe ir más allá de ver esta historia como un simple registro de escaramuzas fronterizas nacionales en el mundo antiguo. Para que las

Escrituras se enseñen y prediquen en la Iglesia, debe entrar en juego una regla de fe, nos guste o no. No hay forma de escapar a un mapa con, al menos, las líneas generales de quién es Dios y quiénes somos nosotros como seres humanos.

Este ejemplo también debería ayudarnos a reflexionar sobre el hecho de que no todos los mapas de la Escritura son igualmente válidos. El primer mapa es lo que podríamos llamar un mapa de "autoayuda". Tiene básicamente supuestos deístas sobre Dios: Dios creó a los seres humanos, y Dios quiere que los seres humanos asuman riesgos y se esfuercen por desarrollar su potencial frente a los desafíos. El segundo mapa, que tiene una amplia gama de variaciones (las exploro con más detalle en el capítulo 5), es claramente de alianza (pacto) y canónico. Dios ha hecho promesas de alianza a su pueblo, a las que la respuesta adecuada es la confianza. Dios es el actor principal en el drama de la salvación de su pueblo. Además, puesto que Cristo es el cumplimiento de la alianza, debemos entender la historia de David y Goliat a la luz del canon general de las Escrituras que da testimonio de Cristo, en lugar de proporcionar instrucciones sobre autodefensa u orientación para la autorrealización.

"Esto no es Mapquest": Conocimiento y misterio en el camino de la lectura de las Escrituras

Entonces, ¿qué clase de mapa deberíamos llevar a la Biblia? Si no es un plano detallado de los componentes de un edificio, ni una guía paso a paso como las instrucciones generadas por ordenador, ni una agenda en blanco en la que escribimos nuestras propias necesidades, ¿qué es? Hasta ahora he utilizado la metáfora del viaje: conocemos el camino y el destino, pero hay muchas sorpresas por el camino. Para afinar la imagen del tipo de conocimiento que esto nos da de Dios, permítanme añadir otra imagen bíblica para hablar de nuestro conocimiento relacional de Dios, la de un matrimonio.25 Una relación matrimonial implica conocimiento. Pero, en lugar de ser el tipo de conocimiento que permite el dominio, es un conocimiento que desempeña un papel en el crecimiento y el camino continuos. Podría investigar sobre mi cónyuge: Podría memorizar todos los nombres y cumpleaños de sus amigos, las relaciones y acontecimientos importantes de su vida. Eso podría ayudar un poco a conocerla. Pero el conocimiento más significativo de mi cónyuge vendría viviendo mi relación de compromiso con ella en el tiempo.

No sé lo que me deparará el futuro, pero para mí, como persona casada, el futuro no es una pizarra en blanco. Al prometer mis votos matrimoniales, he eliminado un amplio abanico de posibilidades: la posibilidad de moverme sin tener en cuenta las necesidades e intereses de mi cónyuge, la posibilidad de salir con otras personas... la lista podría ser interminable. No hay forma de conocer mejor a mi cónyuge sin tener en cuenta ese camino y mi fidelidad al mismo. El conocimiento de mi cónyuge, por tanto, es un conocimiento en el contexto de nuestra vida compartida, nuestro compromiso compartido con la forma de la relación en los votos matrimoniales. Por muy bien que llegue a conocer a mi cónyuge, incluso en esta relación de estrecha comunión, seguirá siendo misteriosa para mí en muchos aspectos. Si presto atención, seguiré sorprendiéndome y desconcertándome ante esta persona a la que conozco tan bien. Tengo un conocimiento real de mi cónyuge, pero no es un conocimiento de dominio, sino de

comunión. Es algo parecido a nuestro conocimiento de Dios: es un conocimiento ligado a la comunión a medida que avanzamos en la fe.

Ahora bien, podría llegar a la conclusión de que el mapa de mi viaje con mi cónyuge en realidad me está impidiendo un conocimiento real de mi cónyuge. Tal vez necesite acercarme a mi cónyuge de un modo "imparcial". Es cierto que, como cónyuge, no la conozco del mismo modo que la conocen algunos de sus amigos o familiares. Pero si siguiera este camino, me estaría engañando a mí mismo, creyendo a pies juntillas en una sospecha de la Ilustración: la sospecha de que los compromisos previos son incompatibles con el conocimiento, y que los mapas sólo sesgan y distorsionan el conocimiento, en lugar de facilitarlo. Tratar de conocer a mi cónyuge sin prejuicios no me llevaría a un conocimiento más fiable, sino a un matrimonio roto. No debería intentar escapar de mi mapa de compromisos y precomprensiones a medida que conozco mejor a mi cónyuge; más bien, debería vivir dentro de ellos de un modo que permanezca abierto a la anomalía y la sorpresa.

Del mismo modo, en el camino de la fe, hay muchas rutas que podríamos seguir en la búsqueda e interpretación de un texto de la Escritura aparte del mapa de la regla de fe. Nos puede preocupar que la regla de fe nos desvíe, pero en realidad es lo que hace posible el conocimiento en el sentido de comunión con Dios. Vivir en la regla de fe significa que sabemos dónde está el centro de la Escritura y dónde están los límites de nuestro camino. Como cristianos, nuestro mapa para el viaje es que Jesucristo es el camino, el Espíritu es el que ilumina y da poder, y estamos en camino hacia una visión transformadora del Dios trino. Este es nuestro viaje y nuestra historia: es la forma de nuestra identidad como esposa de Cristo (Ap. 19:7-9). Se trata de un viaje que cortará ciertas posibilidades, como las interpretaciones de las Escrituras que no ven a Cristo como centro o no recurren al Espíritu como facilitador. Y lo que es más importante, al igual que en un matrimonio, la forma de este viaje abre posibilidades nuevas, emocionantes y sorprendentes en la interpretación de las Escrituras que nunca podríamos haber previsto de antemano. No veremos la Biblia como el libro de respuestas divinas para la dieta perfecta del mundo; tampoco la veremos simplemente como una obra maestra literaria del mundo antiguo. Pero a la luz de Cristo, el Espíritu utiliza la Biblia para darnos dones de gracia del Padre que evocan gratitud, acción de gracias y servicio. No debemos acercarnos a la Biblia sin compromiso. La Biblia es la palabra de Dios para nosotros precisamente porque hemos sido reclamados por Dios en nuestro bautismo y unidos a Cristo en su muerte y resurrección por el poder del Espíritu Santo. Como pueblo que ha sido reclamado por Dios, leemos las Escrituras a la luz de Cristo, el centro, por el poder del Espíritu, como un don enviado por el Padre para alimentar nuestras almas resecas.

Conclusión: La lectura de las Escrituras como parte de la economía de la salvación

En capítulos posteriores desarrollaré muchas de las ideas de este capítulo. Pero antes de continuar, deberíamos repasar dónde hemos estado. No accedemos a la Palabra de Dios simplemente entendiendo palabras en una página, palabras que se pueden reproducir, reempaquetar y distribuir a nuestro gusto. No podemos acceder a la Palabra de Dios sin la obra de Dios: Dios planta la semilla y la alimenta con la fuerza del Espíritu en la comunidad cristiana.

La Escritura es el instrumento que Dios utiliza para sus propios fines en la redención de la creación.

En la interpretación teológica de las Escrituras que propongo, los lectores cristianos deben aceptar que su propia posición teológica es ineludible y que aportan presupuestos teológicos a las Escrituras. Cualquiera que actúe tiene, operativas dentro de esas acciones, afirmaciones acerca de cómo es el mundo (ontológicas). Todas las acciones de los cristianos traicionan sus propias suposiciones sobre si, y de qué manera, Dios está activo en el mundo (teológicas). Los cristianos deben ser conscientes de su propia teología funcional y ver cómo influye en la interpretación de las Escrituras.

La regla de fe es un relato comunitario y recibido de la historia central de la Escritura que ayuda a identificar el centro y los límites de una interpretación cristiana de la Escritura. Surge de la propia Escritura, pero también es una lente a través de la cual los cristianos reciben la Escritura. No es una regla legalista, sino el mapa de un viaje dinámico de transformación en Jesucristo, por el Espíritu, creciendo cada vez más profundamente en el conocimiento y la comunión del Dios trino. Como cristianos, llegamos a conocer la forma de esta regla de fe en la comunidad de la Iglesia: en su culto, sus sacramentos, su servicio en el mundo. La regla de fe señala el contexto expansivo de la interpretación cristiana de las Escrituras: la propia economía de la salvación, en la que el Espíritu une al pueblo de Dios a Cristo y a su cuerpo (la Iglesia), capacitándolo para un viaje sorprendente y dinámico de muerte al pecado y vuelta a la vida en la nueva creación del Espíritu26.

Como resultado, el tipo de conocimiento de Dios que recibimos a través de la lectura de las Escrituras es una aprehensión de un misterio que está en el Espíritu y centrada en Cristo. Obtenemos un conocimiento real de Dios en este viaje, pero ese conocimiento no es reducible a proposiciones; es un conocimiento siempre conectado con la comunión con Dios, siempre conectado con un crecimiento del amor a Dios y al prójimo. Llegar a ser un mejor intérprete de la Escritura no consiste en dominar el plano en el que encajan los bloques proposicionales de la Escritura. No se trata de elegir una respuesta divina a nuestras propias preocupaciones. Se trata de desaprender nuestro dominio sobre el texto bíblico y liberarlo para que sea un instrumento utilizado por Dios para nuestra transformación en el camino de Jesucristo.

Para más información

San Agustín, Sobre la enseñanza cristiana, trad. R. P. H. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997).

Una exposición patrística clásica de una hermenéutica teológica de la Escritura en la que la lectura de la Escritura es un viaje hacia una visión del Dios trino, en el camino de Jesucristo.

James K. A. Smith, Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology (Grand Rapids: Baker Academic, 2004); John Milbank, Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, 2ª ed. (Oxford: Blackwell Publishers, 2006).

¿Es realmente ineludible la teología? ¿Es la idea de un espacio "secular" o teológicamente "neutral" un mito peligroso que hay que desenmascarar? Un reciente movimiento teológico llamado Ortodoxia Radical piensa que sí. El libro de Smith es una introducción accesible a esta sensibilidad teológica. La edición original del libro de Milbank es anterior a la aparición de la Ortodoxia Radical como movimiento, pero presenta un cuestionamiento sostenido de lo "secular", un cuestionamiento que subyace en el pensamiento posterior de la Ortodoxia Radical.

Ellen F. Davis y Richard B. Hays, eds., The Art of Reading Scripture (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); A. K. M. Adam, Stephen E. Fowl, Kevin J. Vanhoozer, Francis Watson, eds., Reading Scripture with the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).

Estos dos libros son importantes recopilaciones de ensayos de algunos de los principales defensores contemporáneos de la interpretación teológica de las Escrituras.

Kevin Vanhoozer, ed., Dictionary for Theological Interpretation of the Bible (Grand Rapids: Baker Academic, 2005); Daniel J. Treier, Introducing Theological Interpretation of Scripture: Recovering a Christian Practice (Grand Rapids: Baker Academic, 2008).

El diccionario es un tesoro de artículos en un solo volumen para los cristianos que buscan recuperar la interpretación teológica de las Escrituras. El libro de Treier ofrece un útil mapa de la literatura secundaria reciente en el discurso de la interpretación teológica de las Escrituras.

D. H. Williams, Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).

Se trata de una fuente de recursos útiles de la Iglesia primitiva sobre la regla de fe, la interacción de la Escritura y la tradición, y el canon de la Escritura.

1. San Agustín, Sobre la enseñanza cristiana, trad. R. P. H. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 5.

2. Para un retrato histórico sobre cómo se desarrolló esta visión de las Escrituras en la historia de la religión estadounidense, hasta el punto de que la Biblia se consideraba "un compendio de hechos" que simplemente necesitaban una clasificación, véase George Marsden, Fundamentalism and American Culture, 2ª ed. (Nueva York: Oxford University Press, 2006), pp. 56 y ss.

3. Este retrato común de Lutero como el Reformador que defiende "sólo la Biblia" frente a las tradiciones de la Iglesia fracasa ante la investigación histórica. Véase, por ejemplo, el retrato

contextualmente sensible de Lutero en Heiko Oberman, Luther: Man Between God and the Devil (New Haven: Yale University Press, 2006).

4. Sobre este punto, estoy en deuda con Marianne Meye Thompson, "Still Looking: The Ongoing Quest for Jesus", ponencia pronunciada en el Western Theological Seminary, Holland, MI, 14 de mayo de 2007.

5. El capítulo 6 profundizará en la imagen del drama y en la utilidad de la teoría del discurso-acto en la interpretación de las Escrituras.

6. Kevin Vanhoozer, "Palabra de Dios", Diccionario para la interpretación teológica de la Biblia (Grand Rapids: Baker, 2005), p. 853.

7. Exploraré la dinámica de un "buen prejuicio", o preconcepción, hacia la Escritura con cierta profundidad en el cap. 2.

8. No pretendo ser original en este retrato de la regla de fe; de hecho, una regla de fe completamente "original" sería sospechosa. Extraigo mi retrato en gran medida de Agustín en Sobre la doctrina cristiana, aunque el propio Agustín sintetiza en esta obra gran parte de la reflexión cristiana anterior. Como argumentaré en unas páginas, algunos rasgos clave de esta regla funcionaban para los propios escritores del Nuevo Testamento en la forma en que interpretan el Antiguo Testamento a la luz de Jesucristo. Una interpretación teológica de las Escrituras como ésta era operativa para la mayoría de los intérpretes católicos romanos antes de la Ilustración, y continuó en gran parte del pensamiento protestante hasta el siglo XVIII. Para una explicación de la interpretación protestante que seguía esta línea de pensamiento, véase Jens Zimmerman, Recovering Theological Hermeneutics: An Incarnational-Trinitarian Theory of Interpretation (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), esp. caps. 2 y 3.

9. Kevin Vanhoozer describe el papel de las proposiciones en lo que yo llamo el enfoque de la interpretación de las Escrituras basado en los planos y los bloques de construcción. "Desde este punto de vista, la tarea de la teología es sistematizar la información transmitida a través de las proposiciones bíblicas". Vanhoozer, El drama de la doctrina: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology (Louisville: Westminster John Knox, 2005), p. 45. Sin embargo, Vanhoozer señala correctamente que no es prudente caer en un extremo opuesto, que ve la Escritura como meros "símbolos que expresan sentimientos" en lugar de "proposiciones que afirman hechos" (p. 83). En la revelación encontramos la autopresentación y la comunión del Dios trino, una palabra en la que Dios habla y actúa. Las proposiciones de los credos y del discurso teológico desempeñan un papel importante en nuestra interpretación de las Escrituras, aunque ésta no debe reducirse a la "traducción" a un conjunto de proposiciones.

10. Friedrich Nietzsche, La ciencia gay, trad. Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage Books, 1974), p. 167. La siguiente sección se basa en el pensamiento de Nietzsche expresado en diversas obras, especialmente Así habló Zaratustra.

11. Para este deísmo moralista y terapéutico, véase Christian Smith y Melinda Lundquist Denton, Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers (Nueva York: Oxford University Press, 2005). Profundizaré en el análisis de Smith y Denton en el cap. IV. 4.

12. "¿Causa violencia la religión?" Harvard Divinity Bulletin 35, nº 2/3 (primavera/verano de 2007): 30.

13. Para un estudio de la literatura sobre la regla de fe, y una articulación del carácter narrativo de la regla, véase Paul Blowers, "The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith", Pro Ecclesia 6, nº 2 (1998): 199-228.

14. Dado que el Credo de los Apóstoles formaba parte originalmente de la tradición oral, existieron diversas versiones en el cristianismo primitivo hasta que las versiones del credo confluyeron en el textus receptus a finales del siglo VI. Como tal, el credo fijo da una indicación de lo que contenía un credo bautismal en el cristianismo primitivo; pero la regla de fe no era una forma completamente fija.

15. Para una exposición del modo en que los escritores del Nuevo Testamento consideraban que Jesucristo encarnaba a Israel y, por extensión, a la propia humanidad, véase N. T. Wright, The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology (Minneapolis: Fortress, 1992), pp. 198, 202-3; véase también Wright, What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity? (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 54.

16. Profundizaré en esta cuestión en el cap. 5. 5. Para el lenguaje de "sombra y sustancia", véase Col. 2:17; para "sombra", cf. Heb. 8:5; 10:1.

17. Por ejemplo, cuando Jesús apela en el Evangelio de Juan a que la Escritura "da testimonio" de él, no se trata simplemente de una respuesta textual en sus propios términos, sino de responder al Antiguo Testamento a la luz del propio Jesús. "Estudiáis diligentemente las Escrituras porque pensáis que por ellas poseéis la vida eterna. Estas son las Escrituras que dan testimonio de mí, pero no queréis venir a mí para tener vida" (Jn 5,39).

18. Ireneo, Contra las herejías, 1.8.1, en D. H. Williams, ed., Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church (Grand Rapids: Baker, 2006), p. 69.

19. Ireneo enfatiza a veces la necesidad de una tradición fuera de la propia Escritura (aunque aún emergiendo de ella) para refutar las interpretaciones de la Escritura por parte de los gnósticos. Véase Williams, Tradition, Scripture, and Interpretation, pp. 68-69.

20. Consideremos la exhortación de Cirilo de Jerusalén a quienes se preparan para el bautismo (hacia 350). Tras animar a los nuevos conversos a memorizar las palabras del Credo de Jerusalén, les asegura que "estos artículos de nuestra fe no fueron compuestos a partir de opiniones humanas, sino que son los puntos principales recogidos de toda la Escritura para

completar una única formulación doctrinal de la fe". Conferencias catequéticas 5.12, citadas en Williams, Tradition, Scripture, and Interpretation, p. 63.

21. Sobre el modo en que el Credo de Nicea-Constantinopla representa una defensa del misterio de Dios, véase Lewis Ayres, Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology (Nueva York: Oxford University Press, 2004), cap. 11. 11.

22. Para una breve selección de esta interpretación, véase John Franke, ed., Josué, Jueces, Rut, 1-2 Samuel, Ancient Christian Commentary on Scripture (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005), pp. 266-76.

23. Franke, Josué, Jueces, Rut, 1-2 Samuel, p. 275.

24. Juan Calvino, "Commentary on Psalm 144:1", Calvin Translation Society (en adelante CTS) (reimpresión, Grand Rapids: Baker Book House, 1999). Aunque cito aquí a Calvino, mi retrato de esta corriente de interpretación bíblica es más general para complementar los enfoques patrísticos señalados anteriormente. En el cap. 5, desarrollo más especificidades sobre los diversos enfoques históricos de la interpretación canónica del Antiguo Testamento.

25. Además de las imágenes veterotestamentarias de Israel como esposa de Dios, los libros de Efesios y Apocalipsis utilizan las imágenes de los esponsales y el matrimonio para hablar de la relación de la Iglesia con Cristo, y una larga tradición de interpretación del Cantar de los Cantares desarrolla también este tema.

26. El término "economía", cuando se une a una frase preposicional que se refiere a la obra de Dios (por ejemplo, "de la salvación") se refiere a la "provisión" o "plan" de Dios para la salvación. Procede de la palabra griega oikonomia, que significa literalmente "administración de una casa" o "mayordomía".

CAPÍTULO 2
Aprender a leer atentamente las Escrituras
Perspectiva teológica de la hermenéutica general y la crítica bíblica

LOS SERMONES PUEDEN SER predecibles. Considere los siguientes fragmentos de sermones y piense en el "guión" del sermón que evocan.

"Nuestra sociedad ya no..."

"Dios está esperando..."

"... la clave para un matrimonio feliz ..."

¿Le recuerdan estas citas a sermones que ha escuchado? Para los que hemos escuchado muchos sermones, a veces podemos predecir todo el resultado de un sermón después de escuchar la primera o las dos primeras líneas. Así comienza el sermón sobre la religión civil: "Nuestra sociedad ha abandonado sus raíces piadosas y necesita volver a los caminos de Dios". Otro es el sermón de Dios-pasivo-mientras-estás-activo: "Dios te ha dicho sí en Jesús; ahora, ¿qué dices tú?". Y quién puede olvidar las diversas versiones del sermón de autoayuda: la clave para un matrimonio feliz, para un futuro financiero exitoso o para controlar el estrés. ¿Hace falta decir más?

A veces los sermones son charlas en busca de un texto bíblico. Esta es una tentación frecuente en la predicación tópica, que a menudo da prioridad a las ideas iniciales del predicador por encima de lo que pueda aportar el propio texto bíblico. Pero los predicadores que predican lectio continua (a través de un libro bíblico concreto) o siguiendo el leccionario pueden ser también lectores superficiales de la Biblia. La práctica de leer las Escrituras de forma impresionista en lugar de detenidamente es una práctica que no discrimina según la tradición teológica o la denominación.

¿Cómo podemos superar esto? ¿Cómo escuchar la Escritura como palabra transformadora de Dios? La parte central de la respuesta es teológica: cómo abordamos el texto a la luz de nuestra propia teología funcional y de la regla de fe (cap. 1), y cómo pensamos la Biblia como instrumento de revelación de Dios (cap. 3). Estas características marcan la agenda de nuestra lectura de la Escritura. Pero la práctica de la lectura de las Escrituras también se basa en prácticas más generales utilizadas en la interpretación de cualquier libro. Puede parecer sencillo: es decir, el libro contiene información, y nosotros, los lectores, la absorbemos. Pero la forma en que pensamos sobre nuestra lectura de la Biblia como libro puede tener profundos efectos sobre cómo acabamos interpretando la Biblia como Escritura.

Leer la Biblia como un libro: La relación entre la hermenéutica general y la hermenéutica especial

¿Qué significa llegar a ser intérpretes competentes de la Biblia como conjunto de escritos escritos por seres humanos? Es una pregunta que nos lleva a considerar la relación de la hermenéutica general con la hermenéutica especial. La hermenéutica, como yo la llamo, es "la reflexión crítica sobre la práctica de la interpretación: sus objetivos, condiciones y criterios".1 A veces el término "hermenéutica" se utiliza para referirse a la naturaleza de todo entendimiento humano (como interpretación), pero aquí nos centramos en la interpretación de los textos. Por lo tanto, la "hermenéutica general" es una reflexión sobre la práctica de la interpretación de textos en general; la "hermenéutica especial" es una reflexión sobre la práctica de la interpretación de tipos de textos particulares y especiales para un fin concreto, como la interpretación de la Biblia como Escritura. La Biblia puede interpretarse como literatura antigua o como fuente para la historia antigua. Pero cuando la Biblia se interpreta como Escritura cristiana, requiere una hermenéutica especial que encaje con el papel y el uso especiales de la Biblia para los cristianos.2

Para los cristianos, la Biblia no es un libro como los demás. Los cristianos deben reservar una hermenéutica especial para la Biblia que considere sus diversos libros y géneros como un canon que funciona de una manera particular: es decir, como exploré en el capítulo 1, la Biblia es el instrumento del Espíritu para conducir a los cristianos al conocimiento del Dios trino en el camino de Jesucristo. Sin una noción de canon bíblico inherente a una hermenéutica especial de la Escritura, los libros de la Biblia pueden leerse como voces desesperadamente dispares y contradictorias, sin una materia o tema unificador. Aparte de una hermenéutica especial que considere el canon bíblico como la palabra de Dios cumplida en Cristo, no hay razón para pensar que la colección de escritos de la Biblia sea realmente un solo libro, un libro con diversidad, pero también con unidad, en su testimonio de Dios en Cristo.

Sin embargo, dentro de esta hermenéutica especial hay un lugar importante para la historia, la cultura y la producción humanas. Dios no dice su palabra a través de la Escritura de un modo que pase por alto a las criaturas humanas, sino de un modo que actúa en ellas y a través de ellas. En otras palabras, la Biblia es un libro producido por el hombre, como los demás libros producidos por el hombre. Pero como Dios ha hecho de la Biblia un instrumento de revelación y comunión divinas, no es meramente un libro producido por el hombre en su papel de Escritura. ¿Cómo encajar nuestra hermenéutica para leer la Biblia como Escritura con nuestra comprensión de la Biblia como producto de procesos humanos? En otras palabras, ¿hasta qué punto nuestra hermenéutica especial para leer la Escritura debe solaparse con la reflexión hermenéutica general?

Hay varias cosas que señalar sobre nuestra búsqueda de esta cuestión. En primer lugar, incluso en nuestra reflexión hermenéutica general sobre la práctica de la lectura de textos en general, no estamos en una zona libre de teología. Como señalan algunos estudiosos, hay recursos bíblicos y teológicos que pueden informar nuestro enfoque hermenéutico de los textos en general.3 Pero además, al recurrir a disciplinas humanas amplias para comprender la naturaleza de la hermenéutica general, estamos afirmando que la verdad que encontramos en la reflexión hermenéutica general es la verdad de Dios. Dada la obra expansiva del Espíritu de Dios en el mundo, podemos afirmar que "toda verdad es la verdad de Dios", dondequiera que se

encuentre. Por tanto, si la verdad se encuentra en filósofos como Hans Georg Gadamer o Jürgen Habermas, los cristianos deberían celebrarlo. Los cristianos no deben temer la búsqueda de la verdad en las artes liberales y las ciencias, porque Dios es la fuente y el dueño de toda verdad.

La idea de que toda verdad es la verdad de Dios tiene una larga y venerable historia en la Iglesia. Los primeros apologistas cristianos, así como muchos de los primeros padres de la Iglesia, mostraron un aprecio crítico por los escritos filosóficos "paganos". Esto continuó en la Reforma, cuando reformadores como Juan Calvino apreciaban mucho a filósofos como Séneca y Platón. Estos cristianos no rechazaban sus compromisos cristianos por inspirarse en el pensamiento filosófico no cristiano. Honraban a Dios honrando sus dones en la creación y la obra expansiva de su Espíritu. Porque "desde la creación del mundo, las cualidades invisibles [de Dios] -su eterno poder y su naturaleza divina- se han manifestado claramente, entendiéndose por medio de las cosas hechas" (Rom. 1:20). Los seres humanos han recibido mentes para explorar la creación de Dios, y a menudo los no cristianos lo hacen mejor en la práctica que los propios cristianos.4

Sin embargo, la afirmación de que toda la verdad es la verdad de Dios debe ir unida a una segunda afirmación, un tanto paradójica: toda la verdad está en Jesucristo.5 Nótese que esto es distinto de afirmar que toda la verdad la poseen los cristianos. Se refiere al propio Jesucristo, a quien pertenecen los cristianos. El Nuevo Testamento hace afirmaciones notables sobre Jesucristo que conducen a esta segunda afirmación. Jesucristo es el Verbo, que estaba en el principio con Dios (Juan 1). Todas las cosas han sido creadas en y por Jesucristo (Col. 1:16). "Él es antes que todas las cosas, y en Él todas las cosas subsisten" (Col. 1:17). Si Jesucristo es verdaderamente "Señor" -y no simplemente Señor de los cristianos, sino Señor de toda la tierra, de todo el universo-, entonces no puede haber ninguna verdad que esté fuera de Jesucristo.6 No se trata simplemente de decir: "Toda la verdad está en el Jesús histórico", como si pudiéramos deducir nuestras verdades filosóficas, psicológicas y de otro tipo a partir de un análisis de Jesús como galileo del siglo primero. Más bien, afirma que a través de la Escritura tenemos acceso a una historia reveladora de la obra de Dios en Jesucristo: en este galileo del siglo I se hizo carne el Verbo eterno de Dios, presentándonos las palabras y la acción del Padre en su persona. "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn 14,9). Jesucristo es el Alfa y la Omega, el principio y el fin. No hay "verdad" que sea un parpadeo fuera de Cristo. La verdad que está en Cristo es espaciosa. Es como una tierra en la que podríamos tener mil nuevas percepciones y descubrimientos, abierta de par en par para explorar. Sin embargo, también es una tierra que está especificada: es una tierra "en Cristo", una tierra donde Jesucristo es el Señor.

Aunque es importante afirmar que toda la verdad es la verdad de Dios y que toda la verdad está en Jesucristo, también debemos reconocer que, como pecadores finitos, no siempre seremos capaces de ver con claridad cómo se unen exactamente estas dos cosas. A veces, afirmar que toda la verdad es la verdad de Dios puede parecer estar en tensión con afirmar que toda la verdad está en Jesucristo. ¿Por qué no afirmar simplemente la primera afirmación si las dos afirmaciones pueden parecer estar en tensión? Porque es importante que ejerzamos discernimiento en nuestras afirmaciones acerca de que la verdad es la verdad de Dios. Dicho de

otro modo, todas las afirmaciones de verdad ocupan un lugar teológico, tanto si sus defensores lo admiten abiertamente como si no. Los cristianos no deben esperar que una forma desnuda de razón conduzca siempre a la verdad de Dios. No existe una razón que sea verdaderamente secular; los supuestos ontológicos y teológicos sobre la realidad están incrustados en todas las áreas de la investigación humana.7 Por lo tanto, no debería sorprendernos que en nuestro entorno pluralista haya muchas -a menudo incompatibles- pretensiones de "verdad". No todas estas verdades están en Cristo. Por ejemplo, aunque la mayoría de los científicos que son cristianos afirmarían un relato evolucionista de la historia geológica de la Tierra, afirmar un naturalismo filosófico que niega la existencia del Creador sería una verdad que no está en Cristo. Si Dios es el Creador, y toda la creación es a través de Cristo, entonces los cristianos deben distinguir las afirmaciones de verdad sobre cómo llegó a ser la Tierra de las afirmaciones de verdad sobre si este proceso tiene un autor y sustentador trascendente.

Apliquemos nuestras dos afirmaciones a la cuestión de cómo ser intérpretes competentes de la Biblia como libro. Al leer la Biblia, necesitamos entender las palabras de la página o leídas en voz alta desde el púlpito. Necesitamos entender frases y párrafos, y necesitamos entender algo sobre géneros, como la poesía, la escritura apocalíptica, la ley, la sabiduría, etcétera. Ninguna de estas áreas de conocimiento procede de la propia Biblia: la Biblia no nos enseña a leer libros. Estas cuestiones pertenecen al ámbito de la hermenéutica general, es decir, los procesos implicados en la lectura de cualquier libro. Puesto que la Biblia es un libro, su lectura implica un amplio abanico de disciplinas, desde la gramática a la historia, desde la crítica textual a la sociología. Esto ha tenido un amplio efecto en la historia de la misión cristiana, ya que la educación básica suele recibir un gran impulso en las zonas donde una comunidad se ha convertido a la fe cristiana. ¿Por qué? Porque la comunidad quiere saber leer para que la gente pueda leer la Biblia.

Sin embargo, los cristianos no deben leer las Escrituras exactamente igual que leen cualquier otro libro. Un agnóstico experto en literatura antigua puede haber perfeccionado sus habilidades para leer textos. Ese erudito puede aportar ideas muy útiles sobre la historia, el contexto y las características textuales de un pasaje de las Escrituras. Pero esto no es suficiente para el cristiano. Para los cristianos, la Biblia es la palabra escrita de Dios, el instrumento del Espíritu para transformar al pueblo de Dios a imagen de Cristo. Como observé en el capítulo 1, la parábola del sembrador y otros pasajes bíblicos sugieren que recibir esta palabra de Dios implica mucho más que simplemente aprehender información o entender palabras y frases. Al contrario, requiere la acción del Espíritu en la comunidad cristiana: el Espíritu ilumina las palabras cuando apuntan a Cristo en el camino de la fe. Este proceso no es algo que pueda fabricar la hermenéutica general. Las intuiciones de la hermenéutica general deben ser asumidas y santificadas en este drama trino de la revelación. La recepción de la Palabra de Dios no se produce meramente por el esfuerzo humano.

Para los cristianos, leer la Escritura implica nada menos que entrar en la actividad del Dios trino de redimir la creación caída a través del instrumento de la Escritura. Esta es una verdad "en Cristo" que debemos tener clara. Pero participar en la obra del Espíritu a través de la Escritura tampoco elude los procesos humanos. En el prefacio a su obra clásica sobre hermenéutica

bíblica y proclamación, Sobre la enseñanza cristiana, Agustín responde a los posibles críticos que piensan que no tienen necesidad de la lingüística, la filosofía retórica y otras disciplinas "paganas" porque "toda iluminación que merezca la pena de las dificultades de estos textos [de la Escritura] puede venir por un don especial de Dios".8 En otras palabras, estos críticos piensan que no hay que dedicar demasiado tiempo a trabajar con disciplinas seculares para informar la predicación y la enseñanza de la Escritura, porque Dios sólo ilumina la mente humana directamente. No te prepares demasiado para predicar un sermón, dicen. Eso apagaría el Espíritu.

Agustín concede que, por un lado, estos críticos tienen razón: Dios es libre. Dios puede hablar a través de un asno, como en el caso de Balaam (Núm. 22-24). Dios no necesita la agencia humana ni las disciplinas humanas para comunicar su palabra. Pero, aunque Dios podría haber optado por presentar su palabra a través de un ángel, opta por utilizar a los seres humanos y la acción humana.9 Agustín señala una profunda verdad sobre la acción del Espíritu de Dios: el Espíritu capacita, da poder y santifica la acción humana, en lugar de prescindir de ella. Esta verdad se muestra en plenitud en el propio Jesucristo, que no se hizo menos humano por ser plenamente divino, sino que fue plenamente humano en su perfecta unión con Dios. Para aquellos que están en Cristo, entonces, Dios no simplemente introduce su palabra en sus cabezas por el Espíritu, aunque Dios sería libre de hacerlo. El Espíritu de Dios actúa en y a través de medios humanos, disciplinas humanas, comprensiones humanas de la lingüística, los textos y la retórica.

A la luz del modo en que el Espíritu actúa en y a través de los procesos humanos, los cristianos deben utilizar la hermenéutica general de manera ad hoc, con el fin de recorrer el camino de la fe en busca de comprensión. La hermenéutica general no debe establecer el punto de partida ni el punto final de una lectura cristiana de las Escrituras.10 Hacerlo sería un acto de idolatría: decidir en nuestros propios términos cuándo y dónde puede aparecer Dios en el proceso de interpretación bíblica. No obstante, la hermenéutica general nos indica algunas competencias y métodos que son importantes para leer la Biblia, es decir, cómo entender los medios humanos, históricos y creaturales que Dios ha elegido para comunicar su palabra vivificadora. Dios utiliza la Escritura como palabra de comunión a través de estos medios humanos de comprensión e interpretación, no al margen de ellos.

"Comprensión" y "Explicación" del Texto Bíblico dentro del Drama Trino de la Salvación

Los cristianos deben leer las Escrituras de un modo que vaya más allá de una lectura impresionista (como se muestra en los ejemplos que abren este capítulo), en la que evitan las sorpresas y los desafíos del texto. Por el contrario, deberían encontrarse con el texto de una manera abierta al aprendizaje, la escucha y la transformación. Pero, ¿qué aspecto tiene esto en el proceso de lectura de la Escritura como texto? A continuación exploro este aspecto en dos categorías: comprensión y explicación. Utilizo estas palabras en un sentido especializado, un sentido influenciado por el pensamiento hermenéutico de Hans Georg Gadamer y Paul Ricoeur. En la sección dedicada a la "comprensión", ofrezco una breve descripción de cómo es una lectura detenida y transformadora de un texto, y cómo se relaciona con el horizonte de significados posibles del lector contemporáneo. Exploro un ejemplo de cómo es el proceso de

comprensión examinando el proceso de lectura de una novela, y luego adapto esta descripción al caso especial de la lectura de las Escrituras.

Sin embargo, los textos no caen del cielo como catalizadores de la transformación, sino que surgen a través de un proceso de producción creatural. Los textos surgen en un momento determinado, en un contexto cultural concreto. En la segunda sección, la dedicada a la "explicación", exploro la importante práctica de explicar las características contextuales del texto mediante diversas formas de análisis lingüístico e histórico. En esa sección sostengo que deberíamos utilizar una amplia gama de métodos para examinar la ubicación histórica, cultural y lingüística del texto bíblico. Aunque existe el peligro de que este proceso nos convierta en dueños del texto bíblico en lugar de en oyentes, los enfoques históricos y críticos deberían utilizarse de manera que fomenten una lectura transformadora de la Biblia como Escritura, en lugar de subvertirla. ¿Por qué debe hacerse la "explicación" de un modo receptivo y teológico? Porque, para los cristianos, la Biblia no es como los demás libros. Aunque es importante explicar los rasgos contextuales del texto, la Biblia consiste en última instancia en textos creados y santificados por el Espíritu de Dios para ser la palabra transformadora de Dios en Cristo. Concluyo este capítulo con un ejemplo exegético para mostrar cómo operan algunas de estas dinámicas en la práctica de la interpretación bíblica en el ministerio cristiano.

El proceso de comprensión lectora

Comencemos nuestro análisis del proceso de comprensión en la lectura de un texto considerando la lectura de una novela fantástica. Imagine que ha decidido leer la trilogía del Anillo de J. R. R. Tolkien. Las razones que le han llevado a ello pueden ser muy diversas: tal vez haya disfrutado con novelas anteriores de los géneros de fantasía o ciencia ficción; o tal vez haya visto las películas de El Señor de los Anillos y quiera experimentar los libros en los que se basaron las películas. En cualquier caso, llega con ciertas expectativas sobre el contenido de los libros. Puede que espere ciertas características debido al género fantástico. Al leer la sobrecubierta, puede que espere ciertos giros argumentales. Puede que espere que el libro sea emocionante o relajante, es decir, que produzca ciertos efectos en usted como lector. No se llega al libro como una pizarra en blanco. Y aunque sus antecedentes, su experiencia previa con las novelas y sus expectativas sobre este libro sin duda influirán en su lectura de la novela, estas características de sus ideas preconcebidas en realidad ayudan a facilitar su comprensión del libro. Si no supieras nada del género fantástico, podrías pensar que el libro es historia antigua; si no estuvieras familiarizado con la ficción, podrías pensar que la historia de Frodo es una historia de tu vida pasada (si creyeras en las vidas pasadas). Tus propias ideas preconcebidas -con sus correspondientes influencias culturales, creencias y expectativas sobre los libros, las novelas, la fantasía y Tolkien- determinarán tu lectura de la novela. Tendrás que refinar algunas de estas ideas preconcebidas, pero son las que te llevaron a coger el libro en primer lugar.

A medida que lees el libro, te encuentras entrando imaginariamente en el mundo de la Tierra Media. Tal vez se identifique con Frodo en algunos momentos, o con Sam, el compañero de Frodo, en otros. Tal vez se pierda en el drama cuando Frodo abandona su pequeña aldea en la Comarca. Puede que hayas tenido experiencias similares al dejar lo que te es cómodo y familiar para enfrentarte al amenazador mundo del más allá. Cuando experimentas estas cosas al leer El

Señor de los Anillos, no estás dejando atrás tu pasado, tu contexto o tus ideas preconcebidas. Más bien, esas experiencias te ayudan a entrar en la novela como algo más grande que tú mismo. Tú no decides si Frodo abandona la Comarca; él lo hace tanto si tú quieres como si no. Se va de la Comarca aunque hayas llegado al libro con la idea de que las tres novelas se desarrollan en la Comarca. Hay que revisar esa idea preconcebida. Sin embargo, este tipo de sorpresas contribuyen al placer de leer la novela.

Incluso si es la segunda vez que lee El Señor de los Anillos, habrá detalles que no recordaba: la luz en la montaña, el miedo de Pippin y cientos de otros detalles que hacen que la novela sea imaginativamente convincente. Puedes aprender las características básicas de la trama a partir de Cliff's Notes, pero no serás capaz de entrar en la historia -su atmósfera, su textura, sus ironías- sin leer, e incluso releer, el libro. Cada vez que lo leas será diferente, porque cada vez aportarás al libro un conjunto distinto de ideas preconcebidas. Y si eres un buen lector, no te limitarás a hojear el libro para asegurarte de que tiene todas las características básicas que recuerdas. Lo leerás de verdad, permitiéndote entrar en la Comarca, en la Tierra Media y en Mordor. Al hacerlo, permitirás que cambien tus ideas preconcebidas, de modo que el conjunto de experiencias, expectativas e intereses que aportes a la novela sean diferentes de los que tenías cuando la leíste por primera vez.

Hagamos ahora algunas observaciones hermenéuticas sobre nuestra lectura de El Señor de los Anillos. Exploraremos cuatro niveles de observaciones: en primer lugar, el papel de la preparación para la comprensión del texto; en segundo lugar, una descripción del proceso de lectura en términos de juego; en tercer lugar, una descripción del proceso de lectura en términos de narración y metáfora; por último, a la luz de nuestras reflexiones sobre el papel de las precomprensiones en el proceso de lectura, examinaremos la noción de lectura de un texto dentro de una tradición.

Preparación

Leer un libro no es un proceso mecánico de interiorización de la información. Más bien, partimos de nuestros intereses, nuestras ideas preconcebidas, nuestras preguntas, aquello que nos llevó a coger el libro en primer lugar. En términos generales, estos intereses no son enemigos de una buena interpretación. En el ejemplo anterior, la experiencia previa con el género fantástico o el interés por la trama de El Señor de los Anillos son bazas que posibilitan una comprensión más profunda del libro. Mientras uno esté abierto a sorpresas y anomalías que reformulen nuestros presupuestos, los preentendimientos en sí no son obstáculos; son puentes que ayudan a hacer posible la comprensión del libro.

Pero, ¿cómo se llega a ser un lector abierto a la sorpresa, abierto a la "otredad" de un texto? Para Gadamer, no existe un método concreto que pueda utilizarse para garantizar esta cualidad en los lectores. En cambio, el estudio clásico de las humanidades cultiva rasgos que ayudan a desarrollar y formar estas virtudes en los lectores. Un lector así puede distanciarse de la "inmediatez del deseo, de la necesidad personal y del interés privado" para poder "mantenerse abierto a lo ajeno".11 Los lectores idealmente preparados se abren a escuchar incluso lo que no quieren oír de un texto cuando éste se dirige a ellos. Cuando los lectores han desarrollado esta

virtud, pueden ir más allá de las reacciones instintivas y abrirse a nuevas imágenes o ideas en su encuentro con el texto.

El énfasis de Gadamer en la preparación para la lectura tiene análogos en lo que los cristianos premodernos enseñaban con frecuencia sobre la lectura de las Escrituras. Se necesita la preparación espiritual de la participación en la comunidad cristiana, la oración, el culto y el discipulado para comprender correctamente las Escrituras. Esta amplia tradición cristiana cree que la liturgia del culto dominical -y nuestro comportamiento moral el lunes por la mañana- determina cómo leemos las Escrituras. Al igual que Gadamer, creían que estos preparativos no eran simplemente un método racional que pudiéramos hacer en nuestra cabeza. No existe una guía "E-Z como 1-2-3" para prepararnos a leer las Escrituras. ¿Por qué? Porque leer las Escrituras forma parte del proceso de discipulado en el contexto de la comunidad cristiana. Además, aportamos toda nuestra vida a la lectura de las Escrituras, para que Dios se dirija a toda nuestra vida a través de ellas.

La lectura como juego

Cuando intentamos comprender un texto, no debemos tratarlo sólo como un objeto sobre el que ejercemos control (en una relación sujeto-objeto). Por el contrario, la lectura de un texto se parece más a una conversación sana, una relación sujeto-sujeto en la que no tratamos a la otra persona como un objeto que hay que entender y, por tanto, dominar. En una conversación sana mostramos una apertura hacia lo que la persona nos reclama: es una escucha auténtica.12

Gadamer tiene una imagen convincente de lo que ocurre en el proceso de comprensión: el juego. No se trata de un juego descuidado o tonto. Se parece más a un juego que se juega y se toma en serio como tal. Imagina que estás jugando un partido de tenis. ¿Qué pasa por tu cabeza? ¿Estás observando el juego como lo haría un espectador? No si te tomas el partido en serio: eso sería tratar el juego como un objeto. En lugar de eso, mantienes los ojos y la mente en la pelota, en la pista, en el otro jugador. No sabes cómo jugará el otro jugador. No puedes controlar el juego ni predecir de antemano adónde irá la pelota. En lugar de eso, respondes a lo que hace tu oponente, punto a punto, volea a volea. Si se trata de una relación de sujeto a sujeto, como en un juego serio, no puedes forzar el juego a tu molde. No puedes desear que tus golpes sean inbounds, y entonces lo serán. Tienes que enfrentarte a lo que te da el juego, enfrentarte a lo que hay de "otro" en él y responder.

Del mismo modo, un buen lector de la trilogía del Anillo no se limitará a tratar sus ideas preconcebidas sobre el libro como si fueran hechos. Tanto si es la primera vez que lee el libro como si es la quincuagésima, necesita modificar sus ideas preconcebidas. No puede hacerlo simplemente distanciándose de la novela, declarando lo que puede y no puede decir. O, siguiendo con la analogía del tenis, no puede hacerlo abandonando el partido para verlo como espectador. Puede hacerlo mediante una lectura atenta y cercana del texto, una lectura abierta a las sorpresas, abierta a las anomalías, abierta a la acción punto por punto del texto como un "otro". No es un proceso de control racional, ya que, como dice Gadamer, hay una "primacía del juego sobre la conciencia del jugador".13 En otras palabras, todo juego es un ser-jugado. El texto tiene un "carácter dado" que juega contigo, ejerce una especie de fuerza no coercitiva

sobre tus precomprensiones. En el acto de leer como juego, uno se deja jugar por el propio juego, entrando en el vaivén del juego en lugar de intentar ejercer un control racional sobre él.

El juego requiere vulnerabilidad y confianza. Ciertas partes de nuestra visión de la realidad se cuestionarán, incluso cambiarán, al dejarnos interpelar por el texto. Al "jugar" con un texto antiguo, por ejemplo, vemos que no sólo se dirige a los antiguos lectores. O a nuestro prójimo. Nuestro propio campo de significado, nuestro horizonte, se amplía cuando somos interpretados por el texto.

En lo que respecta a la lectura de las Escrituras, el lector debe entrar en juego con el texto bíblico de tal modo que se vea sorprendido, cuestionado y interpelado por el texto. Leer Romanos 5 como Escritura no se reduce a una especificación intelectual del significado que Pablo pretendía al escribir el capítulo a los cristianos de Roma, sino que implica dejarse interpelar por Dios a través de un texto que implica al lector como pecador reconciliado con Dios por medio de Jesucristo. ¿Qué significa esto exactamente? Significa que debemos volver al texto y abrirnos a las sorpresas, y a ser interpretados por el texto a través del poder del Espíritu. Algunas lecturas de la Escritura son mejores que otras. Pero la imagen de dejarse tocar por el texto puede ayudar a mostrar cómo el acto de leer un texto antiguo no consiste simplemente en identificar un significado antiguo y hacer una aplicación correlativa a la realidad contemporánea (en la que nosotros nos encargamos de la correlación). Un buen lector se deja interpelar sobre el tema del que habla el texto. El juego requiere que pierda el control sobre el juego a medida que entra en él y, al perder el control, permite que se aborde su vida.

El poder imaginativo de las narraciones

Las metáforas y las narraciones no son una forma inferior de presentar una "verdad literal "14 , sino que funcionan de un modo que las formas directas del discurso escrito no pueden: presentan un mundo imaginativo en el que habitar, a menudo con un valor de conmoción que cuestiona el mundo del lector. Por ejemplo, cuando el buen lector se adentra imaginariamente en el mundo virtual de la Tierra Media a través de la narración de El Señor de los Anillos, ese mundo funciona como unas gafas de sol para ver la realidad. El mal se asocia con el ansia de poder y control, como aquellos que buscan el anillo del poder. La narración proporciona una lente a través de la cual ver la historia de Frodo, pero también una lente que implica la aparición del mal en el propio horizonte del lector. Al presentar un mundo posible, la narración y la metáfora conducen a nuevas percepciones y perspectivas sobre el propio mundo del lector: nuevos rasgos salen a la luz y otros se convierten en periféricos.

Con respecto a la lectura de las Escrituras, el poder de la metáfora tiene implicaciones poderosas para las partes narrativas de las Escrituras, en las que el lector puede entrar imaginativamente en el mundo revelado por el texto. Cuando los lectores se identifican con los israelitas que comen el maná en el desierto (sienten la tentación de acapararlo en contra de los mandamientos de Dios), esa lente puede arrojar luz sobre nuestro propio contexto: la tentación de aferrarse a la riqueza como un derecho en lugar de actuar como administradores de los bienes según los mandamientos de Dios (Éxodo 16). En el Evangelio de Mateo, Jesús cuenta la parábola del patrón generoso que paga a sus empleados el salario de un día entero aunque

lleguen tarde al trabajo y sólo trabajen una hora. En esta parábola del "reino de los cielos", los demás trabajadores se quejan al patrón de que es injusto en su generosidad con los que llegan tarde (Mt. 20:1-15), lo que proporciona una lente a través de la cual los lectores actuales pueden ver su propia escasa teología de la gracia. En estos ejemplos, la narración revela una realidad que es más dinámica que las simples afirmaciones discursivas de que "Dios provee a su pueblo" o "Dios es libre de mostrar misericordia, así que no envidies la generosidad de Dios". Estas narraciones no son intentos inferiores de sentencias declarativas, sino que proporcionan un mundo posible para que los lectores lo habiten: la lente narrativa hace que los propios contextos de los lectores aparezcan bajo una luz diferente. Las narraciones no nos presentan simplemente información nueva, sino una nueva forma de percibir el mundo que nos rodea.

Además, el poder de la metáfora y la narración tiene implicaciones también para la lectura de los géneros no narrativos de las Escrituras. En la poesía, la literatura apocalíptica y la literatura sapiencial de la Biblia, los textos bíblicos utilizan con frecuencia la metáfora y el símil. En el género de la ley, la entrega de la ley se sitúa en un marco narrativo dentro de los propios libros bíblicos. Además, puesto que los lectores cristianos leen la Escritura a través de una regla de fe (cap. 1), que tiene forma narrativa, todos los géneros de la Escritura se recogen en esta "historia" más amplia del canon bíblico. Una porción de la ley, o un proverbio individual, se ven a la luz de la historia del canon de la obra creadora, juzgadora y redentora de Dios que encuentra su cumplimiento en Jesucristo. Independientemente de que la narrativa sea o no una característica destacada del género bíblico, el pasaje se convierte en un momento del drama trino de la salvación cuando se lee a la luz de la historia canónica de la Escritura, una historia resumida en la regla de fe.

Superar los prejuicios contra la precomprensión

Una inclinación común en las sociedades occidentales contemporáneas es pensar que las precomprensiones son el tipo de cosas que necesitamos superar, para poder ocuparnos de "la cosa en sí". Algunos biblistas, aunque admiten que siempre llegamos a la Biblia con precomprensiones, piensan que el objetivo de los estudios bíblicos es ir más allá de las precomprensiones que traemos al texto. Podemos ser cristianos -y, aún más específicamente, pentecostales o luteranos o reformados- cuando nos acercamos al texto bíblico, pero necesitamos superar estas precomprensiones ampliamente cristianas y confesionales específicas cuando leemos el texto bíblico.

Hay aquí una cuestión descriptiva que está estrechamente ligada a una normativa. Estos biblistas sostienen que, normativamente hablando, debemos superar nuestras precomprensiones. Pero esto depende de un relato descriptivo del proceso hermenéutico en el que las precomprensiones distorsionan nuestra comprensión de los textos. Pero, ¿es convincente ese relato descriptivo?

Como señalé anteriormente en el ejemplo de la lectura de la trilogía del Anillo, las expectativas y precomprensiones del lector no tienen por qué bloquear la comprensión textual; de hecho, pueden abrirle posibilidades. Si uno es un lector preparado, "ideal", algunas ideas preconcebidas se legitimarán y otras se eliminarán a medida que el lector se involucre en el

texto con sus sorpresas y anomalías. Pero incluso cuando esto ocurre, los lectores no dejan atrás sus precomprensiones: sus precomprensiones se forman mediante una lectura atenta de -su juego con- el texto. Aunque hayas leído las novelas de Tolkien cinco o diez veces, tus precomprensiones sobre ellas nunca serán perfectas: no conocerás "el libro en sí mismo", a diferencia de otros que simplemente tienen ideas sesgadas sobre el libro. Tendrás un concepto de lo que trata el libro, y lo más probable es que sea mejor que el de la mayoría de las personas que sólo han leído el libro una vez, porque está informado por la forma y los detalles del texto.

Este proceso suele denominarse "círculo hermenéutico": siempre vamos y venimos entre la comprensión de determinadas partes de un texto y nuestra comprensión del texto en su conjunto. Aunque algunas interpretaciones están más determinadas por el texto que otras -y, por tanto, algunas interpretaciones son, de hecho, más sólidas que otras-, no hay ningún punto en el que hayamos llegado al "significado final" del texto. Los textos son mucho más ricos y polivalentes.

Así pues, si las precomprensiones son sencillamente ineludibles, y si de hecho pueden ayudar a que el proceso de comprensión surja del texto, entonces no deberíamos hacer el movimiento normativo de intentar ir más allá de esas precomprensiones. No hay ninguna ventaja en intentar ser neutral al acercarse al texto. Tampoco deberíamos considerar que el objetivo final de la interpretación es ser capaces de saltar de nuestro horizonte a las mentes de la audiencia original del texto. Negar el objetivo de nuestros horizontes o proyectar nuestras identidades como lectores pueden ser formas de eludir la dirección del texto.

Aplicado a la lectura de las Escrituras, un rasgo clave del horizonte de los lectores cristianos está relacionado con las prácticas cristianas en las que participan los lectores. Los cristianos rezan, cantan alabanzas y realizan actos de servicio. Más aún, los cristianos no realizan estos actos de forma meramente genérica, sino con cierta especificidad: Los cristianos adoran el amor y la majestad de Dios, adoran a Jesucristo como su Señor salvador y hablan de la acción comunitaria del Espíritu Santo. Estas cosas ayudarán a configurar nuestra lectura de la Biblia. Influirán en el horizonte que aportemos a la Escritura. Cuando el cristiano adorador lea sobre Jesús, no lo verá simplemente como una figura histórica lejana. Este es el Jesús que los cristianos conocen, aquel al que han sido unidos por el Espíritu Santo. Estas prácticas sesgarán, o moldearán, la lectura de las Escrituras por parte de los cristianos. Pero, ¿es eso necesariamente malo?

Por ejemplo, consideremos el siguiente versículo de Juan 15:5: "Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. Los que permanecen en mí y yo en ellos dan mucho fruto, porque separados de mí nada podéis hacer". Los cristianos leerán esto de forma sesgada. Es probable que piensen en sus propias vidas cristianas y en si han permanecido en el poder de Cristo o en el suyo propio. Este enfoque no tiene nada de objetivo. Un enfoque más objetivo podría considerar la cuestión histórica de qué llevaría al escritor del Evangelio a incluir una enseñanza de Jesús que implica las imágenes de la vid y los sarmientos. Esta línea de investigación también puede ser fructífera para los cristianos, como analizaremos en la siguiente sección. Pero la pregunta que procede de uno formado por el culto cristiano abre posibilidades interpretativas que la segunda pregunta ignora. El lector cristiano debe leer la Escritura con atención, lo que implica estar abierto a las

sorpresas y a la alteridad del texto. Pero eso no significa que el encuentro cristiano con la materia del texto (como Dios, Jesucristo, el Espíritu Santo) se convierta en un lastre; más bien, es una ventaja que abre nuevas puertas de comprensión.

Superar el prejuicio contra la tradición

Parte del prejuicio de la Ilustración contra las precomprensiones se basa en su protesta contra la autoridad de las tradiciones. Uno no debería aceptar las verdades de las autoridades (como la Iglesia o el Estado), sino de "pensar por uno mismo", sólo por la razón. Pero si Gadamer está en lo cierto sobre cómo la precomprensión puede permitir la comprensión en lugar de simplemente bloquearla, entonces esta crítica de la tradición no se sostiene. El punto de vista de Gadamer cuestiona profundamente el prejuicio de la Ilustración contra la tradición.

Para Gadamer, la idea de comprender en una tradición no tiene nada que ver con la coacción, es decir, con que una tradición obligue a pensar de una determinada manera. Pertenecer a una tradición no consiste en obedecer ciegamente sus normas, sino en hacer uso de precomprensiones legítimas que han demostrado ser útiles y productivas a lo largo del tiempo. Por ejemplo, una tradición que piense que las novelas de Tolkien tratan de aventuras espaciales no va a durar mucho. En cambio, las tradiciones que surgen del texto, pero van más allá de él, tienen muchas más probabilidades de perdurar en el tiempo. Por ejemplo, la tradición católica romana del derecho natural se ha mantenido viva durante siglos, porque abre ventanas al propio texto bíblico. Esta tradición puede llevar a comprensiones del texto que van más allá del texto, pero puede empujar a los lectores de vuelta a la lógica y los detalles del texto.

En última instancia, leemos con la lente de la tradición (nos demos cuenta o no) porque no somos los únicos lectores que leen este libro. No somos individuos solitarios en nuestra búsqueda de lo que es correcto y verdadero sobre el tema del texto. Por el contrario, estamos interesados en el tema del texto y participamos en las tradiciones al unirnos a otros con intereses similares.

Gadamer señala que algunos textos concretos, los "clásicos", han demostrado tener el poder de hablar a muchas generaciones: son libros que se dirigen a nosotros en "un presente intemporal que es contemporáneo de cualquier otro presente".15 Se dirigen a nuestras vidas incluso cuando los horizontes de los lectores han cambiado drásticamente con el paso del tiempo; aun así, muchas generaciones tienen interés en el tema de estos libros clásicos. El texto se dirige a estas generaciones de diferentes maneras debido a su contexto, ya que uno entiende de "una manera diferente" si es que entiende algo. Pero ésa es la belleza de las tradiciones: abren posibilidades de comprensión textual más profundas y penetrantes de las que podríamos tener por nuestra cuenta. Además, en lo que respecta a la lectura de las Escrituras, las tradiciones nos unen a la "nube de testigos" (Heb. 12:1) y a la obra del Espíritu a lo largo de los siglos.

Tomemos, por ejemplo, la tradición de leer la Biblia a la luz del Credo de Nicea. ¿Obliga esta práctica al cristiano niceno a leer de una determinada manera? Si bien es cierto que uno debe decidir si quiere ser cristiano niceno (por lo que hay un elemento de voluntad implicado), en lo que respecta a la interpretación de las Escrituras, funciona como una idea preconcebida que

abre cientos de posibilidades que de otro modo podríamos haber pasado por alto. ¿Se debe adorar a Jesucristo? El cristianismo niceno dice que sí, mientras que el cristianismo arriano dice que Cristo no debe ser objeto directo de adoración.16 Si uno cree que Cristo debe ser adorado, leerá Juan 15:5 y muchos otros pasajes de un modo radicalmente distinto que si Jesucristo fuera simplemente un peldaño hacia el Padre, el verdadero Dios. Sin embargo, el cristianismo niceno es una tradición. Desde una perspectiva puramente exegética, hay argumentos a favor y en contra de la tradición nicena. Pero no hay una manera neutral de establecer el cristianismo niceno como la única manera de leer los textos bíblicos.

Esto no quiere decir, por supuesto, que las tradiciones nicena y arriana de interpretación bíblica sean igualmente válidas. Es posible que una interpretación sea mejor que la otra (yo sugeriría que éste es, de hecho, el caso del cristianismo niceno). Sin embargo, no existe una base neutral o puramente bíblica sobre la que hacer tal juicio. La evaluación debe hacerse desde dentro del círculo hermenéutico. En nuestra práctica de lectura de las Escrituras, no podemos sentarnos al margen y ser neutrales. O bien utilizamos un preconcepto niceno al interpretar las Escrituras (lo que usted probablemente hace si su iglesia adora a Jesucristo como el Hijo, además del Espíritu) o no lo hacemos. Al interpretar pasajes como Filipenses 2:9-11, donde Jesucristo aparece recibiendo adoración, todos los lectores habitan una tradición nicena o no nicena de leer las Escrituras, lo reconozcan o no.

Todos los cristianos, de hecho, leen la Biblia dentro de tradiciones particulares. La cuestión es qué tradiciones son las que operan. Crecí en una iglesia bautista en la que todo lo que fuera hablar de "tradición" era recibido con gran recelo. Para nosotros, los cristianos que hablaban de tradición se centraban en lo no esencial; por el contrario, nosotros éramos simplemente bíblicos. Sin embargo, si tomamos conciencia de la ineludibilidad de la tradición, podemos ver mi práctica bautista bajo una luz diferente. Teníamos tradiciones sobre el desarrollo del culto. Nuestras "oraciones espontáneas" seguían pautas claras e innegables. Teníamos una teología compartida, y ciertamente reconocíamos cuando alguien divergía de esa teología compartida. Aunque las preguntas se plantearían en términos de si la enseñanza era "bíblica" o no, la realidad funcional era que mi iglesia bautista tenía tradiciones doctrinales, tradiciones de culto, tradiciones de ortopraxis, etcétera. Sólo que no quería nombrarlas como tales.

A veces, esta incapacidad para reconocer las tradiciones operativas de la propia enseñanza conduce a consecuencias profundamente irónicas. Por ejemplo, durante gran parte del siglo XX se han extendido diversas formas de dispensacionalismo en el cristianismo estadounidense. Las formas populares de este enfoque correlacionaban los acontecimientos contemporáneos en Oriente Medio o Rusia con una lectura cientificista de las obras proféticas de las Escrituras. Así, por ejemplo, incluso el presidente Ronald Reagan consideraba inminente el Armagedón por su valoración de los asuntos políticos contemporáneos. Más tarde, una versión similar del dispensacionalismo se popularizó en la serie de libros y películas Left Behind.

El dispensacionalismo, prominente en los círculos evangélicos conservadores, se considera a sí mismo un movimiento teológicamente conservador. ¿Por qué? Ostensiblemente porque ha basado sus conclusiones en las Escrituras. Pero, ¿qué precomprensiones tradicionales (o

teológicas) aportaron los dispensacionalistas a su lectura de las Escrituras para llegar a estas conclusiones? Esta lectura de las Escrituras pretende recuperar una corriente de pensamiento primitiva (o "primitiva") de la propia Biblia; como tal, es una forma de primitivismo que surgió de la Ilustración: El primitivismo mantiene el mínimo compromiso con la acción de Dios en la historia (en la vida de Cristo y, por lo general, en el primer siglo de actividad apostólica) y, a continuación, trata de hacer que sólo esta "iglesia del Nuevo Testamento" del primer siglo sea normativa para la práctica contemporánea "17. Este enfoque malinterpreta el grito de la Reforma de sola Scriptura como una forma de descartar la obra del Espíritu en la iglesia a través de los tiempos. También niega el carácter encarnado e histórico del conocimiento cristiano; de ahí su inevitable conexión con la "tradición". En su lugar, los lectores intentan saltar fuera de su propio contexto histórico y cultural para recuperar el significado oculto y primitivo del texto bíblico. En el caso de este tipo de hermenéutica dispensacional, el significado "primitivo" es profético y predice acontecimientos concretos de los siglos XX y XXI.

La ironía central del dispensacionalismo es que este movimiento cristiano conservador utiliza en realidad una hermenéutica de la Ilustración para interpretar las Escrituras. Esta hermenéutica primitivista surge de la Ilustración en su intento de superar el carácter localizado, contextual y tradicional de toda comprensión. Aunque algunas partes de la escatología dispensacionalista suponen un alejamiento significativo de la tradición eclesiástica, el movimiento se considera "conservador" simplemente por afirmar que es "bíblico".18

Por otro lado, las ironías de negar la propia tradición funcional son igual de profundas entre las corrientes de cristianos autodenominados "progresistas" o "liberales". El Seminario de Jesús es un ejemplo de un grupo implicado en otra forma de primitivismo. El seminario está formado por un grupo de eruditos que han cortejado la cobertura de los medios de comunicación y capturado la imaginación de muchos cristianos progresistas. Los títulos de los libros de los autores del Seminario de Jesús dan una pista de su actitud hacia su propio proyecto: Los cinco evangelios, de Robert Funk: ¿Qué dijo Jesús realmente? La búsqueda de las auténticas palabras de Jesús; Los Hechos de Jesús: ¿Qué hizo Jesús realmente? de Marcus Borg, Meeting Jesus Again for the First Time; y John Dominic Crossan, Jesus: Una biografía revolucionaria, de John Dominic Crossan. Lo que todos estos títulos tienen en común es la afirmación implícita de que sus retratos de Jesús van más allá de todas las tradiciones sobre Jesús, tradiciones que ofrecen un relato falso de lo que Jesús dijo e hizo. Estos libros asumen que las tradiciones distorsionan la realidad sobre Jesús. En lugar de confiar en las tradiciones y en los relatos evangélicos sobre Jesús, tenemos que volver a encontrarnos con Jesús "por primera vez", adoptar un enfoque "revolucionario" que prescinda de las falsas tradiciones y realizar una evaluación imparcial de lo que Jesús dijo e hizo realmente. Tenemos que descubrir la vertiente "primitiva" de la tradición que se esconde tras los propios textos bíblicos.

Mientras que los títulos pueden ser el resultado del giro de los editores que quieren vender libros, el propio relato del Seminario de Jesús sobre sus métodos tiene un tono cientificista que deja bastante clara su participación en la tradición del prejuicio ilustrado contra la precomprensión. Funk describe el modo en que su método hace posible, "sobre bases puramente objetivas", aislar los dichos más antiguos y auténticos de Jesús.19 Crossan muestra

su enfoque ilustrado con su frecuente referencia al "Jesús histórico" como el "Jesús real". Hay que ir "detrás" de las interpretaciones de nuestros manuscritos más antiguos, los Evangelios, para reconstruir al Jesús real e histórico. Crossan da a entender que no se deja influir por los gustos y disgustos de su propio horizonte.

Para mí es muy importante ser honesto en mi búsqueda del Jesús histórico. He intentado reconstruir al Jesús histórico con la mayor exactitud posible. Nunca fue mi propósito encontrar un Jesús que me gustara o disgustara, un Jesús con el que estuviera de acuerdo o en desacuerdo. No pretendo tener la imagen definitiva de Jesús, pero ofrezco mi retrato como un retrato honesto.20

La implicación es que, mientras otras reconstrucciones están moldeadas por el horizonte del intérprete, Crossan ha superado esto por un acto de voluntad-un acto de ser "honesto". Sin embargo, la fuerza configuradora de los preentendidos de Crossan es demasiado evidente: equipara la "realidad" de Jesús con su "historicidad", y las "tradiciones" de los Evangelios son algo que el historiador debe "superar" para encontrar al Jesús real. Aunque los estudiosos del Nuevo Testamento pueden debatir los méritos de tales afirmaciones, debemos señalar, a efectos de nuestro debate, que Crossan no nos ofrece una honestidad desnuda en su retrato de Jesús; más bien, nos ofrece un conjunto de prejuicios ilustrados sobre lo que es real, lo que es histórico, lo que es fiable y lo que un historiador imparcial puede descubrir honestamente.

Aunque uno de los movimientos mencionados se autoidentifica como conservador y el otro como liberal, estos movimientos divergentes comparten un prejuicio ilustrado particular: el prejuicio contra la precomprensión y el deseo de descubrir las tradiciones más "primitivas" que han sido oscurecidas por intérpretes posteriores. En otras palabras, a pesar de sus diferencias, comparten una tradición ilustrada que evita la tradición.21 Este es un caso en el que una hermenéutica general -donde lo que cuenta es el significado de un texto- subvierte dos dimensiones teológicas de cómo los cristianos premodernos han interpretado las Escrituras: tanto el papel del Espíritu Santo a través de la historia como la doctrina de la Iglesia.

Como he observado en el capítulo anterior, los primeros cristianos interpretaban las Escrituras a la luz de una regla de fe que resumía el mensaje cristiano y proporcionaba orientación sobre el centro y los límites de la interpretación cristiana de las Escrituras. Aunque la propia regla de fe emerge de las Escrituras, es importante reconocer que los primeros cristianos no intentaron interpretar las Escrituras desde un punto de vista teológico neutro; tampoco trataron de prescindir de la tradición posterior (como la propia regla de fe) para descubrir la vertiente más primitiva del significado de las Escrituras. ¿Por qué no? Hay razones teológicas para cuestionar esa hermenéutica. En primer lugar, como personas que leen la Escritura como la historia de la acción de Dios con la creación e Israel que culmina en Jesucristo, los cristianos leen la Escritura por el Espíritu, pues se promete al Espíritu que "dará testimonio" en nombre de Jesús y "os guiará a toda la verdad". El Espíritu "me glorificará [a Jesús], porque tomará lo que es mío y os lo anunciará" (Jn 16,13.15).

Esto no significa que los cristianos interpreten siempre correctamente las Escrituras; pero sí que, como resultado de la obra del Espíritu, la interpretación de las Escrituras tiene lugar en la esfera del Espíritu, dando testimonio de Jesucristo. Pero esto nos lleva a nuestra segunda razón teológica: la Iglesia. El Espíritu no aparece en la cabeza de los individuos, sino que actúa como un agente que unifica a los cristianos en Cristo, por encima de las barreras de la historia y la cultura.22 Por tanto, la tradición cristiana no es un mero ámbito de actividad humana, sino una esfera en la que el Espíritu ha estado actuando. La obra del Espíritu en la Iglesia está entre los pecadores; como tal, la tradición de la Iglesia no está por encima de ser reformada a través de un mayor compromiso con las Escrituras. Pero toda esta lectura y lucha con las Escrituras tiene lugar en el contexto de la regla de fe, una visión doctrinal del camino que recorren los cristianos al leer las Escrituras a la luz de la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesucristo.

Así, aunque los autores premodernos no pretendían dar una descripción hermenéutica del proceso de comprensión, sus convicciones teológicas eran incompatibles con el prejuicio ilustrado contra la precomprensión y la tradición per se. La Iglesia necesitaba a menudo una reforma, y muchos cristianos premodernos recurrían a las Escrituras como fuente para orientar la reforma, así como para criticar determinadas tradiciones que consideraban incompatibles con las Escrituras. Pero estos críticos a menudo argumentaban que alejarse de una tradición aberrante podía ser una forma de volver a unirse a otra tradición cristiana más bíblica. El objetivo no era ser el primero en entender correctamente un pasaje de las Escrituras porque lo hubieran escrito los profetas o los apóstoles (en plan "primitivista"). Más bien, el objetivo era leer las Escrituras de tal manera que la enseñanza y la práctica de la iglesia pudieran realinearse con la obra del Espíritu en el pasado.23

En resumen, por el lado de la comprensión, hemos visto cómo existen paralelismos entre una descripción general de la comprensión textual (inspirada en Gadamer y Ricoeur) y los supuestos premodernos sobre la interpretación de la Biblia como Escritura. Ambas no son idénticas, y la hermenéutica general debe adaptarse y remodelarse para la tarea especial de interpretar la Escritura. Pero como la lectura atenta de los textos no se produce automáticamente, es útil recurrir a estas ideas de la hermenéutica general sobre la importancia de la preparación, la imaginación, la precomprensión y la tradición en la lectura. Para la lectura de las Escrituras, la cuestión decisiva se refiere al papel del Espíritu y de la Iglesia. Creo que estas convicciones deberían llevarnos a rechazar el prejuicio ilustrado contra la tradición. No se trata de que podamos fingir que vivimos en el siglo XII o XVI. Más bien, nos libera para abrazar una hermenéutica que ha superado su encaprichamiento con la Ilustración y nos devuelve el sentido de escuchar el testimonio continuo del Espíritu sobre la Palabra en la interpretación escrituraria de la Iglesia. Dicho esto, pasemos a la segunda parte de la dialéctica, sobre la explicación, que recontextualiza y, sin embargo, se inspira profundamente en el trabajo de la erudición bíblica crítica moderna.

El lugar de la crítica bíblica en una lectura transformadora de las Escrituras

Como he descrito anteriormente, los buenos lectores están abiertos a las sorpresas, a la expansión de sus horizontes a través del compromiso con el texto. En el proceso general de lectura, los lectores deben dejarse interpelar por el texto, en lugar de tratarlo como un objeto

que hay que dominar. Estas ideas de la hermenéutica general sirven, dentro de una hermenéutica especial de la Escritura, como indicadores para ayudar a los cristianos a hacer una lectura "cercana" y no "impresionista" de la Biblia, palabra de criatura producida y apropiada por el Espíritu como palabra propia de Dios.

Sin embargo, la tarea de hacer una lectura atenta del texto bíblico tiene una segunda cara: no sólo implica preparación, precomprensión y tradición, sino también métodos. Por un lado, no existe un método mágico que nos dé "el sentido final" de un texto; por otro, dado que toda escritura implica el uso de palabras, formas y géneros particulares, un texto tiene una estructura que, en cierto sentido, está abierta a diversas formas de análisis. Esto puede parecer contradictorio con la primera parte de la dialéctica anterior, que afirma que un lector ideal no se limitará a tratar un texto como un objeto que hay que dominar. Sin embargo, el uso de métodos literarios y textuales puede analizar los textos como productos humanos de tal manera que el lector permanezca abierto y receptivo a la dirección del texto. Además de las ideas anteriores sobre el proceso de comprensión de un texto, existe una amplia gama de métodos críticos que los lectores cristianos de las Escrituras deberían utilizar en su encuentro receptivo con el texto bíblico.

Aunque mantener unidas estas dos vertientes de la interpretación pueda parecer incompatible a algunos, estas vertientes se mantenían firmemente unidas en gran parte de la interpretación cristiana de las Escrituras antes de la Ilustración. Por ejemplo, en Sobre la doctrina cristiana, la hermenéutica escriturística de Agustín aúna a la perfección los compromisos de ambos lados de la dialéctica:

toda interpretación conduce al amor de Dios y del prójimo

el lector ideal debe tener conocimientos de griego y hebreo y facilidad para la crítica textual

los lectores deben orientarse hacia Dios y una vida de santidad

los lectores deben tener amplias competencias en historia, lógica y retórica

los lectores deben ser capaces de discernir la palabra del Espíritu que va más allá del sentido literal del texto

el lector debe mostrar una conciencia antropológica de las diferencias culturales entre su propio tiempo y la época en que se escribió el texto24

Aunque la lista de tareas de la segunda columna se ha separado de la primera en la modernidad, la tarea de los exégetas teológicos de las Escrituras es volver a unir estos dos lados de la dialéctica.

¿Por qué es necesaria esta tarea crítica o analítica para la interpretación de las Escrituras? Es necesaria porque no es posible acceder a los textos de las Escrituras sin un análisis histórico y lingüístico. Todas las traducciones de las Escrituras son, en cierta medida, interpretaciones basadas en la investigación histórica y lingüística. Cada entrada de un diccionario bíblico se basa en el análisis crítico de textos y culturas antiguas. La revelación de Dios en las Escrituras tiene lugar en épocas, lugares y culturas concretas, por lo que la lectura atenta de un texto implica el análisis de sus características lingüísticas e históricas.

De hecho, tomadas en el marco más amplio de la lectura de un texto dentro de una tradición, las ideas del análisis textual crítico pueden desempeñar un papel crucial en la recuperación del verdadero juego con un texto. Pueden poner de relieve la alteridad del texto en algunos puntos, mostrando cómo hemos domesticado demasiado rápidamente el texto bíblico con precomprensiones que necesitan revisión. En otros momentos, las percepciones críticas pueden aumentar la potencia y la pertinencia de los textos al aclarar ciertos puntos en común entre los horizontes antiguo y contemporáneo.

Por ejemplo, consideremos los pasajes de los Evangelios que se refieren a los fariseos. Como ellos eran los que se preocupaban por mantener la ley judía, nos resulta fácil tacharlos de legalistas fanáticos que ocupan un espacio opuesto al de Jesús. Si no nos consideramos legalistas judaizantes, nos consideramos libres de culpa cuando Jesús reprende a los fariseos. La reprimenda de Jesús no se aplica a nosotros. Pero el estudio histórico-crítico muestra que, en el contexto del judaísmo de la época de Jesús, su ministerio y su mensaje tienen algunos puntos en común con el de los fariseos, que no eran todos simplemente legalistas que buscaban ganarse su salvación. Los fariseos buscaban una renovación de la obediencia a la ley del pacto desde el marco de las promesas del pacto de Dios a Israel. Ciertamente, diferían de Jesús y del movimiento cristiano primitivo, pero también tenían puntos en común.25 La idea de que los fariseos eran pensadores de la alianza y no legalistas estereotipados tiene implicaciones para nuestra lectura de los Evangelios. Justo cuando pensábamos que estábamos a salvo de las implicaciones de las palabras de Jesús dirigidas a los fariseos porque no tenemos nada en común con ellos, esta visión histórica puede devolvernos al juego para que nuestras vidas vuelvan a ser vulnerables a la palabra penetrante y sanadora de Dios en los Evangelios.

Los eruditos adquirieron estos conocimientos sobre el contexto más amplio de los fariseos leyendo fuentes ajenas a la Biblia. Esta indagación detrás del texto contribuye a nuestra comprensión del propio texto bíblico. Tanto los estudios sobre el Antiguo Testamento como los del Nuevo Testamento se han visto enriquecidos por los numerosos textos antiguos procedentes de las culturas y los pueblos que rodeaban a Israel y a la Iglesia primitiva que se han hecho accesibles desde el siglo XIX. Si leemos el Antiguo Testamento a la luz de la literatura del Próximo Oriente y el Nuevo Testamento a la luz del judaísmo del Segundo Templo, podemos comprender mejor los géneros y las convenciones literarias de los escritos bíblicos. Esto se consigue a menudo observando los puntos en común y las diferencias entre los escritos bíblicos y otros escritos antiguos. Por ejemplo, el relato de la creación del Antiguo Testamento en el Génesis comparte algunos puntos en común con el Enuma Elish babilónico; la ley del Éxodo con

el Código de Hammurabi babilónico; los Proverbios del Antiguo Testamento con la Instrucción egipcia de Amenemope; los escritos del Nuevo Testamento con los escritos judíos intertestamentarios extracanónicos de la época (como La Sabiduría de Salomón, Jubileos, etc.) y los escritos de la comunidad de Qumrán (que se encuentran en los Rollos del Mar Muerto). Los escritos bíblicos canónicos, por supuesto, tienen diferencias con estas otras piezas de la literatura antigua; pero también comparten ciertas convenciones culturales y literarias, y un estudio de estos otros escritos nos permite aclarar los diversos géneros dentro de la Biblia.

Para algunos críticos históricos, estos escritos extracanónicos confirman su sensación de que los escritos bíblicos no son de inspiración divina, ya que los materiales bíblicos comparten convenciones literarias con los escritos de algunas de las culturas paganas circundantes. Pero incluso el momento crítico de examinar la Biblia ocupa un espacio teológico. Suponer que los escritos no pueden ser de inspiración divina si comparten convenciones culturales y literarias con las culturas circundantes es una afirmación tanto deísta como gnóstica. En primer lugar, es deísta en el sentido de que supone que cuando vemos indicios del origen humano de los textos bíblicos, significa que Dios no estaba trabajando activamente en y a través de los escritores y redactores de la Biblia. Esta suposición está estrechamente relacionada con la gnóstica: para que Dios hable a través de las Escrituras, debe pasar por alto la vida encarnada, histórica y cultural de los seres humanos.

Los puntos en común entre los géneros y convenciones bíblicos y extrabíblicos no tienen por qué ser motivo para desesperar de la acción de Dios en y a través de las Escrituras. Por el contrario, debemos recordar que la propia enseñanza cristiana afirma que Dios se revela en la historia a personas concretas en momentos concretos. Los escritos de la Escritura son escritos humanos (y, por tanto, histórica y culturalmente arraigados) que Dios produce y utiliza en su obra de salvación. La coincidencia con otra literatura no es, en sí misma, un problema teológico; más bien, señala hasta qué punto Dios ha elegido amorosamente obrar a través de medios humanos aunque Dios podría haber prescindido libremente de tales medios.26

En cambio, cuando abordamos teológicamente las cuestiones contextuales de fondo, utilizándolas para dirigir nuestra atención de nuevo al texto bíblico, pueden formar parte de una lectura teológica transformadora de las Escrituras. A veces esto puede venir por la vía de aclarar el género de una obra. Por ejemplo, el uso imaginativo (y confuso) de imágenes y números en el libro del Apocalipsis ha desconcertado a muchos intérpretes, llevando a veces a los lectores a buscar un código secreto que descifre el significado del libro. Sin embargo, cuando leemos el libro junto a otras obras de la literatura apocalíptica judía, como 1 Enoc, el estilo del libro se vuelve menos oscuro. Las imágenes y los modelos del Apocalipsis no se sacaron de la nada de forma idiosincrásica, sino que comparten características con otras obras del mismo género.27 Si leyéramos una parábola como leemos una receta de cocina o vemos un telediario, nuestras expectativas sobre el texto nos llevarían a malinterpretar su sentido. La investigación tras el texto de un libro como el Apocalipsis puede evitar que sea un libro esotérico; en su lugar, el lector puede seguir las claves de género del texto para comunicar verdades urgentes sobre Jesucristo como el Cordero de Dios glorificado que triunfa en medio de la persecución visible de

su esposa, la Iglesia. Comprender el género de una obra es importante para hacer una lectura teológica atenta del texto.

Aunque la literatura extrabíblica puede ayudar a los lectores a discernir el género de los libros bíblicos y el modo de su comunicación culturalmente arraigada, este discernimiento no entra todavía en el ámbito de la razón secular. Incluso con la riqueza de obras extrabíblicas con las que podemos comparar y contrastar las obras bíblicas, las cuestiones de género son difíciles: requieren una combinación de razonamiento histórico y teológico. ¿De qué género son los Evangelios y qué relación guardan con la historia de Jesús? ¿Son los primeros capítulos del Génesis "mitos" y, en caso afirmativo, cómo funciona este género? Los intérpretes teológicos de las Escrituras no deben mostrarse simplemente apáticos ante estas cuestiones, porque están relacionadas con el aspecto creacional del origen de los textos escriturales. Pero tampoco debemos abordar la historia como si fuera un campo inmanente sellado a la acción productiva, sustentadora y santificadora del Espíritu.

Incluso al margen de las importantes cuestiones de género, todos los lectores de las Escrituras dependen de algún modo de la labor de la erudición crítica, aunque sea de forma oculta. ¿Lee usted una traducción de la Biblia al inglés? Los traductores dependen de la información léxica sobre cómo se utilizan las palabras y la gramática tanto dentro como fuera de los escritos bíblicos. En los puntos de controversia relativos a la traducción, a menudo se aprecia la ambigüedad de esta tarea histórica y contextual. Aunque no trabajemos nosotros mismos con el hebreo y el griego y, por tanto, evaluemos las variantes entre los textos recibidos (crítica textual), alguien está haciendo valoraciones críticas de las traducciones. No podemos leer una traducción de las Escrituras sin depender de múltiples niveles de erudición crítica.

¿Cómo se pueden compaginar el razonamiento crítico y el teológico, en particular cuando se abordan las cuestiones que subyacen al texto? No existe una respuesta "global" a esta pregunta, ya que depende del tema bíblico concreto de que se trate, así como de las cuestiones críticas y teológicas que se planteen al texto. Del mismo modo, ningún método crítico conduce siempre a una interpretación fiel de la Escritura, y todos los métodos deben ser "domesticados en relación con los objetivos teológicos de la Escritura y el contexto eclesial en el que la Biblia es leída como Escritura".28 En otras palabras, los métodos críticos deben ser recontextualizados dentro de un marco teológico: es decir, deben ser evaluados y utilizados de acuerdo con términos que se nieguen a tratar la Biblia como nada más que un objeto de investigación histórica.

Esta recontextualización de la crítica bíblica dentro de la teología es necesaria porque algunos biblistas utilizan las herramientas histórico-críticas de un modo que margina por completo el pensamiento teológico. En general, estos enfoques no buscan ampliar su horizonte escuchando el discurso del texto sobre el tema de la obra de Dios en las vidas de Josué, David, Jesús o Pablo. Más bien, se fijan en cuestiones de trasfondo, como la fecha de origen del texto y las circunstancias que le dieron origen, así como cuestiones y problemas relacionados con los manuscritos, la historia de la redacción, la audiencia original, etc. En el transcurso de estas exploraciones, pierden de vista el tema del propio texto.29 Por lo tanto, al interpretar el prólogo del Evangelio de Juan, en lugar de permitirse entrar en juego con la posibilidad de que Jesús sea

el "Verbo hecho carne", estos enfoques desplazan esa cuestión a un segundo plano en su preocupación por las cuestiones que subyacen al texto. Cuando utilizan sus exploraciones de este modo, estos proveedores de métodos histórico-críticos no conducen a una lectura receptiva del texto; simplemente utilizan los textos como peldaños para reconstruir una historia detrás del texto.

Para los lectores de las Escrituras, la historia que hay detrás del texto es importante. Pero su reconstrucción no es el objetivo final de la interpretación. La propia Escritura ofrece una historia reveladora: es decir, retrata una historia y una narración sobre la historia fusionadas. Aunque profundizaré en este aspecto mediante una exposición de lo que se entiende por "sentido histórico" (cap. 5), a los efectos de este capítulo quiero decir que los lectores cristianos no deben hacer de las cuestiones de trasfondo del texto el centro de la interpretación. Cuando se narran acontecimientos históricos como el Éxodo o la vida de Jesús, nuestra tendencia modernista es comprobar la veracidad de esos relatos mirando detrás del texto. Pero cuando lo hacemos, acabamos con un relato del Éxodo o de la vida de Jesús que está narrado por nuestra propia reconstrucción histórica. En ese momento corremos el riesgo de cambiar la narración de las Escrituras por nuestra propia narración histórica. En lugar de ello, debemos emprender la reconstrucción histórica de un modo orientado hacia el propio texto iluminador. No se trata de suponer que los textos bíblicos ocupan una realidad textual autónoma, divorciada de la historia. Se trata más bien de afirmar que es imposible acceder a la realidad mediada por el texto al margen del texto mismo. El texto bíblico no es en primer lugar una fuente histórica para acceder a una realidad detrás del texto; más bien, es el instrumento del Espíritu para narrar la historia reveladora, una historia que no es simplemente una historia secular, sino una historia en la que Dios está activo en el mundo.30

Otro mal uso de la reconstrucción histórica es cuando deja en los lectores la sensación de que el texto antiguo no se dirige a ellos, sino sólo a la comunidad antigua. En esta cuestión, los intérpretes cristianos deben tener claro que leemos como parte del único pueblo de Dios; no estamos leyendo "correspondencia ajena". "El error inicial de la exégesis moderna estándar es que presupone una eclesiología sectaria", afirma Robert Jenson. Cuando los cristianos analizamos el texto, su historia y su trasfondo, no debemos suponer que la brecha histórica entre nuestro horizonte contemporáneo y el antiguo es un gran cañón que hay que salvar mediante analogías o paralelismos ingeniosos. En un sentido muy real, esta brecha es salvada por el Espíritu, el mismo Espíritu que une al pueblo de Dios a través de la cultura y el tiempo. Los libros de la Biblia no sólo están "dirigidos" al antiguo Israel o a la Iglesia primitiva. A través de las Escrituras, el Espíritu se dirige a todo el pueblo de Dios, no sólo a los oyentes originales.

En última instancia, la dimensión "crítica" de la interpretación de las Escrituras dentro de una hermenéutica teológica puede utilizarse con dos fines positivos: 1) Al retomar los rasgos del texto, abre a los lectores a la alteridad del texto en toda su particularidad histórica y cultural, remodelando las precomprensiones que domestican o interpretan mal el sentido del texto. 2) La interpretación cristiana de la Escritura vuelve a ponerse en juego: se convierte en tradicional en el sentido más pleno, no se limita a cumplir una lectura anterior, sino que amplía una tradición al seguir participando en la obra del Espíritu, que utiliza la Escritura como instrumento

de la palabra transformadora de Dios. Aunque las lecturas cristianas de la Escritura siguen produciéndose dentro de la regla de la fe, el momento crítico puede ser un proceso humano que el Espíritu utiliza para vencer la resistencia pecaminosa a la palabra poderosa y transformadora de Dios a través de la Escritura. En efecto, rechazar los dones de la erudición crítica sobre la Escritura puede ser, de hecho, una forma de resistirse a la obra del Espíritu a través de la Escritura.

Comprender y explicar juntos: La ingenuidad crítica en la interpretación de las Escrituras

La integración de los modos de comprensión y explicación en un modo receptivo de recepción de la Escritura se denomina a veces lectura con una "segunda", o "crítica", ingenuidad.32 Después de que Karl Barth hace algunos comentarios técnicos y explicativos sobre un texto bíblico, dice: "[C]uando las distinciones han sido hechas, pueden ser empujadas de nuevo al fondo y el todo puede ser leído [con esta ingenuidad probada o crítica] como la totalidad que profesa ser".33 Aunque una parte del proceso hermenéutico implica analizar y evaluar las características del texto bíblico como objeto, incluso esto debe hacerse de una manera claramente cristiana. El lector necesita mantener incluso el análisis crítico del texto dentro del ámbito del razonamiento teológico, receptivo a las sorpresas y a las nuevas percepciones que pueden extraerse de este análisis. En última instancia, el texto debe permanecer en juego para que el lector escuche con vulnerabilidad el texto como parte del canon de la Escritura, leyendo la Escritura como una forma de entrar en la obra del Espíritu de conformar al pueblo de Dios a la manera e imagen de Cristo.

Como he indicado antes con el ejemplo de Agustín, dedicarse a la interpretación teológica significa volver a integrar lo que los últimos siglos de hermenéutica han tendido a separar: un sentido claro de la función de la Escritura como aquello que conduce al amor de Dios y del prójimo, con un sentido histórico y antropológico del contexto antiguo y sus costumbres, y una convicción de que toda interpretación escriturística se hace en el camino de Jesucristo y conduce a la conformidad con Cristo por el Espíritu, con una facilidad para la crítica textual y la capacidad de trabajar con las características lingüísticas del texto. En consecuencia, un enfoque teológico de la interpretación de las Escrituras no debe conducir a una apatía respecto a las cuestiones históricas y críticas, sino a una hermenéutica más completa que aúne comprensión y explicación, estudios teológicos y críticos, de manera que trate de "llevar cautivo todo pensamiento para obedecer a Cristo" (2 Cor. 10:5).

Aunque no hay un método que se pueda aplicar a un texto bíblico para asegurar una interpretación fiel, podemos identificar diferentes tipos de indagación que caracterizan una lectura teológica y cercana de un texto bíblico.34 Algunas indagaciones se centran en el texto en sí, como cuando se buscan cuestiones relativas al género del texto, el argumento interno del texto o la crítica textual. Otro tipo de investigación se centra en el contexto literario más amplio del texto, que informa el pasaje en cuestión y puede compartir palabras clave y motivos que están contenidos en el propio texto. En medio de este examen, entran en juego las cuestiones del contexto del que surge el texto bíblico y en el que es recibido. El texto tiene un marco sociohistórico y aborda cuestiones que interactúan con el contexto del lector. Además, hay cuestiones intertextuales, en las que el texto bíblico puede citar o hacerse eco de otros textos

del canon, en las que los credos y el culto de la Iglesia pueden proporcionar una visión especial del texto bíblico que de otro modo sería inaccesible.

Estos cuatro tipos de indagación no son pasos separados para la interpretación bíblica, porque las dimensiones de los cuatro deben ser operativas en el juego vulnerable en el que uno entra con el texto. Todos estos tipos de indagación deberían ocupar un amplio espacio teológico, ya que todos forman parte del morir y resucitar con Cristo que tiene lugar a través de nuestra lectura de la Escritura, por el poder del Espíritu. Una lectura impresionista de la Escritura no da al Espíritu más espacio para actuar que una lectura atenta de la Escritura, como la descrita anteriormente. Más bien, cuando entramos en estos procesos humanos de interpretación como una forma de participar en la obra del Espíritu de juzgar y redimir a través de la Escritura, una lectura atenta puede ser un acto de fidelidad abierto al rico alimento que Dios tiene que ofrecer a través de la Biblia.

Al reflexionar sobre la dinámica de la participación en la obra del Espíritu a través de una lectura atenta de las Escrituras, nuestro ejemplo a continuación muestra cómo una noción revitalizada de la lectura de las Escrituras como parte de una tradición puede ir de la mano con la recepción de nuevas ideas de las Escrituras en un contexto congregacional. Este punto de vista requiere que nos replanteemos algunas formas habituales de concebir la tradición a nivel congregacional.

Ejemplo exegético

Cuando los cristianos occidentales contemporáneos oyen hablar de "tradición eclesiástica", muchos de ellos pueden pensar en algo parecido a lo siguiente: 1) la forma en que siempre hemos hecho las cosas, en contraposición a "nuevas" formas de hacerlas; 2) las viejas y anticuadas formas del pasado. Pero cuando reconocemos que es inevitable acercarse a la Escritura desde un determinado horizonte de comprensión, y que las tradiciones pueden ayudar a una comprensión más profunda de la Escritura en lugar de limitarse a bloquearla, entonces la situación ha cambiado. Las tradiciones de la Iglesia pueden considerarse ricos recursos para profundizar en nuestro encuentro con la Escritura. En lugar de ser "la forma en que siempre hemos hecho las cosas" o las formas anticuadas del pasado, las tradiciones de la iglesia pueden ser un modo nuevo y apropiado de aprovechar la obra del Espíritu en el pasado de la comunidad cristiana.

Con nuestro ejemplo exegético, utilizaremos una tradición a través del canto congregacional de un himno del teólogo del siglo XII Bernardo de Claraval. El himno puede cantarse a capella, con acompañamiento de guitarra y batería, o con órgano. Hay muchas posibilidades de arreglos que ayudan a la congregación a adentrarse en el himno poético y de culto de Bernardo. Además, el himno se inspira en una imagen clave del pasaje que se predica en el culto -Jesucristo como pan de vida en Juan 6-, pero no es un comentario directo del versículo. Surge de la rica teología bíblica de Bernard sobre la comunión con Cristo, que reúne imágenes de libros como el Evangelio de Juan, el Cantar de los Cantares y las Epístolas de Pablo. Como tal, aunque surge de una teología que desarrolla estos temas bíblicos, proporciona un lienzo canónico que muestra el tema de la comunión con Cristo bajo una nueva luz. En el himno, a la congregación no sólo se le

enseña acerca de esta comunión, sino que entra en la comunión al interpretar el himno en una comunidad que se reúne para adorar y estar en comunión con Cristo y su cuerpo.

He aquí una traducción del himno de Bernardo:

Jesús, alegría de los corazones enamorados.

Fuente de vida Luz de los hombres

De la mejor dicha que la tierra imparte

Nos volvemos insatisfechos a ti de nuevo.

Tu verdad inmutable ha permanecido siempre;

Tú salvas a los que te invocan;

Para los que te buscan, eres bueno,

A los que te encuentran, todo en todos.

Te saboreamos, oh Pan vivo.

Y anhelo darte un festín todavía;

Bebemos de ti, la Cabeza de la Fuente,

¡Y sed de ti nuestras almas saciar!

Nuestros espíritus inquietos te anhelan,

Dondequiera que se eche nuestra suerte cambiante;

Alegres, cuando vemos tu graciosa sonrisa,

Bendito, cuando nuestra fe puede mantenerte firme.

¡Oh Jesús, quédate siempre con nosotros!

¡Haz que todos nuestros momentos sean tranquilos y brillantes!

¡Ahuyenta la noche oscura del pecado!

Derrama sobre el mundo tu santa luz.

Amén.

Consideremos ahora el pasaje de las Escrituras que se leerá y proclamará en el culto:

Jesús les dijo: "Os aseguro que si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. Los que comen mi carne y beben mi sangre tienen vida eterna, y yo los resucitaré en el último día; porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. Los que comen mi carne y beben mi sangre permanecen en mí y yo en ellos. Como me envió el Padre viviente, y yo vivo por el Padre, así también el que me coma vivirá por mí. Este es el pan bajado del cielo, no como el que comieron vuestros antepasados, y murieron. Pero el que coma este pan vivirá para siempre". (Juan 6:53-58)

El contexto literario de este pasaje de la Escritura se centra en la identidad de Jesucristo. Y el himno de Bernardo ofrece un contexto amplio para comprender el tema de Juan 6:53-58: Jesucristo como pan de vida. La congregación confiesa que Jesús es la fuente de su vida, la luz de todos los hombres, la fuente de la vida, la fuente del alimento que toda la "dicha" que proporciona la tierra por sí sola no puede proporcionar. Así, la congregación se dirige a Cristo con una disposición distinta, evocada por el texto joánico: hambre. En esta hambre de Jesucristo, los cristianos adoran sus obras: la obra de salvar misericordiosamente "a los que te invocan", de permanecer "inmutable" en su obra fiel y salvadora. Pero esta realidad de ser salvados en Cristo no es sólo una realidad etérea, sino una realidad de deleite. Gustamos" y "bebemos" a Cristo, el "pan vivo", pero no estamos satisfechos; anhelamos a Cristo aún más. De forma muy parecida a la sección final de Juan 6, este comer y beber de Cristo dirige nuestra atención tanto a la fiesta eucarística de la Iglesia como al carácter eucarístico de la vida en Cristo: alimentarse de Jesucristo.35 Lo que Bernard quiere decir con el tema del hambre continua es que, cuanto más se alimentan de Jesucristo, el apetito de la congregación por él no se sacia, sino que continúa profundizándose.

En los versos finales del himno de Bernardo, los miembros de la congregación confiesan que están "inquietos" y "cambiantes", atormentados por "la noche oscura del pecado". La congregación no se queja de las penurias que puedan sufrir, sino que confiesa su inclinación a encontrar alimento en lugares distintos de Jesucristo. En lugar de centrarse en Jesús -el amante inmutable- y alimentarse de él, la congregación confiesa su tendencia a encontrar vida en otra parte. Pero piden a Jesús que "permanezca siempre con nosotros" y que haga brillar su "luz sobre el mundo". Justo cuando la congregación podría verse tentada a buscar en sus propios recursos la forma de superar su falta de atención a Cristo y la oscuridad del pecado, unen sus voces para pedir a Cristo, la luz del mundo, que les lleve más profundamente al festín del pan de vida.

Cantado en una congregación, el himno de Bernardo es una rica tradición viva que puede ayudar a la congregación a encontrar al mismo Jesucristo que se presenta en Juan 6:53-58. El himno señala claramente a Cristo, fuente de nuestra vida y alimento, y confiesa las formas en que buscamos nuestro alimento en lugares distintos de Cristo. El himno señala claramente a

Cristo, la fuente de nuestra vida y alimento, y confiesa las formas en que buscamos nuestro alimento en lugares distintos de Cristo. Su interpretación puede llevar a una congregación a considerar más a fondo el tema del texto: la llamada a alimentarse de Cristo y permanecer en él.

Además, hay otras ideas que pueden surgir al volver a analizar el texto desde el punto de vista de la investigación crítica y explicativa. Las posibilidades textuales abiertas por el himno de Bernardo dicen relativamente poco sobre la conexión de estos temas con Israel y el Antiguo Testamento. La exposición a fuentes judías extracanónicas a través de comentarios críticos puede ayudar a revelar la riqueza de la imagen del "pan de vida" en el pensamiento judío y sus conexiones con los ricos temas de la sabiduría y la ley en la Biblia hebrea.36 La investigación crítica puede ayudar a mantener nuestro compromiso con el texto en juego, una situación en la que permanecemos abiertos a sorpresas y nuevas percepciones como lectores. Estas tradiciones nuevas, aunque antiguas, podrían ponerse de relieve en la proclamación de la Palabra.

Conclusión

A fin de cuentas, la renovación de la interpretación teológica significa fusionar lo que la modernidad ha desgarrado: la atención a los credos e himnos en la interpretación de las Escrituras, así como a las cuestiones internas del texto; la receptividad a la interpelación del Espíritu a través de las Escrituras, y la facilidad para el análisis histórico y lingüístico; la importancia de la tradición en la lectura de las Escrituras, y la importancia de la investigación crítica. Tanto la tradición como la investigación crítica son dimensiones importantes de un drama mayor en el que el Espíritu se dirige al pueblo de Dios a través de la Escritura, llamándonos a dejar de intentar controlar la Escritura, y a responder receptivamente a la llamada de Dios a través de la Escritura para entrar en la obra del Espíritu de hacer nuevas todas las cosas en Jesucristo.

Las implicaciones de este relato sobre la lectura atenta de las Escrituras dentro de una tradición pueden ser bastante sorprendentes. Imaginemos un debate congregacional sobre un posible cambio en la música del culto. En muchas congregaciones, la cuestión gira en torno a algo así: ¿Queremos algo tradicional o algo contemporáneo? Algunos miembros de la congregación citan versículos bíblicos sobre la importancia del pasado y la tradición, y otros citan versículos sobre la nueva obra de Dios y el canto de una nueva canción, y así sucesivamente.

En este capítulo sugiero que ambas partes de ese debate necesitan replantear su posición sobre la base de su uso de las Escrituras. En cierto sentido, cuando se trata del culto, no existe el "culto tradicional" frente al "culto contemporáneo". Todo culto es tradicional en el sentido de que ciertas tradiciones son operativas. La verdadera pregunta es: ¿Qué tradiciones deben promulgarse en nuestro culto? Cuando se aborda teológicamente, la Escritura ofrece un rico relato de las tradiciones que deben estar operativas en el culto de la iglesia: prácticas de oración y alabanza, de palabra y sacramento, que llaman a la iglesia a su identidad como esposa de Cristo, templo santo de Dios, los elegidos de Dios. Mediante el uso de las Escrituras en la celebración de la palabra y los sacramentos, el Espíritu une a los creyentes con el pueblo de

Dios a través de los siglos y con la Iglesia del pasado. Pero en este culto el Espíritu también llama a los que están en Cristo a vivir en la "nueva creación" del Espíritu, la "cosa nueva" que no es el resultado de ponerse al día con las tendencias culturales, sino de vivir en la palabra del Espíritu a través de la Escritura, que no es completamente inmanente, en nuestro pasado o presente.

En otras palabras, el retrato de la lectura de la Escritura que surge de esta fusión de comprensión y explicación es uno que valora la lectura de la Escritura en la tradición, pero también valora las nuevas percepciones de la Escritura. En los círculos protestantes, algunos hablan de la Iglesia "siempre reformada por la Palabra de Dios "[37]. A la luz de lo expuesto en este capítulo, creo que este eslogan puede salvarse de algunas posibles interpretaciones erróneas. El proceso continuo de "ser siempre reformada" no consiste en que la Iglesia intente ponerse al día con la cultura contemporánea. De hecho, la tradición en sí no es algo viejo y desgastado, algo a partir de lo cual Dios deba reformar la iglesia para convertirla en algo nuevo. Las tradiciones operativas son ineludibles. Por el contrario, la palabra de Dios potencia la remodelación de la iglesia porque, a este lado del eschaton, la iglesia siempre necesita una mayor transformación a través de las Escrituras. La tradición no se limita a lo que hemos hecho y sido en el pasado. La tradición puede ser el puente del Espíritu para que la Iglesia de hoy viva más profundamente su identidad en Cristo. Por otra parte, la exégesis bíblica que utiliza diversos métodos críticos para retomar el texto no hace que la exégesis sea "actual", ni desplaza necesariamente el valor de las tradiciones pasadas. Más bien, cuando este proceso se introduce en la obra transformadora del Espíritu, "estar siempre reformados" es un proceso de lucha con la Escritura para escuchar de nuevo cómo el Espíritu se dirige a los que están en Cristo. "Estar siempre reformados" es un proceso de entrar en la obra del Espíritu mientras leemos atentamente las Escrituras, abiertos al sorprendente trabajo antiguo y nuevo de ser reformados a imagen y semejanza de Jesucristo.

Para más información

Markus Bockmuehl, Ver la Palabra: Refocusing New Testament Study (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).

Bockmuehl presenta un poderoso argumento según el cual los "lectores implícitos" del Nuevo Testamento son lectores eclesiales, y que muchos enfoques de los estudios sobre el Nuevo Testamento asumen una eclesiología "sectaria" al interpretar la Escritura desde el punto de vista del "sujeto razonador autónomo, aislado de la comunidad de culto".

Stephen Fowl, Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation (Malden, MA: Blackwell Publishers, 1998).

Fowl da cuenta de una lectura cristiana de las Escrituras que da forma a las convicciones y prácticas cristianas y a la vez se ve moldeada por ellas. Defiende que los cristianos deben desconfiar de aceptar una interpretación hermenéutica general del significado textual que luego se aplique a las Escrituras, y responde a la crítica de que esto puede dejar la Biblia expuesta a un mal uso.

Joel B. Green, Atrapados por la verdad: Reading the Bible as Scripture (Nashville: Abingdon, 2007).

Green ofrece una útil exposición del modo en que los métodos críticos pueden y deben incorporarse a una hermenéutica teológica de la Escritura. Green es especialmente útil en su insistencia en la ubicación eclesiástica de la interpretación de las Escrituras, y en su forma de recurrir a estudios críticos que potencien una hermenéutica teológica de las Escrituras.

Anthony Thiselton, Nuevos horizontes en hermenéutica: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading (Grand Rapids: Zondervan, 1992).

Thiselton ofrece un amplio estudio de la erudición bíblica contemporánea a la luz de figuras clave de la hermenéutica filosófica. Discute con provecho las figuras de Gadamer y Ricoeur, que se interrelacionan con este capítulo en particular.

D. H. Williams, editor de la serie, Evangelical Ressourcement: Ancient Sources for the Church's Future (Grand Rapids: Baker Academic).

Esta serie de libros explora las formas en que los cristianos pueden recurrir a las antiguas tradiciones de la Iglesia de una manera que supere el prejuicio de la Ilustración contra la precomprensión que he explorado en este capítulo.

Jens Zimmerman, Recovering Theological Hermeneutics: An Incarnational-Trinitarian Theory of Interpretation (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).

Zimmerman hace una exposición apreciativa pero crítica de Gadamer y otros filósofos hermenéuticos recientes en medio de una exposición de la relevancia hermenéutica de autores de la Reforma y puritanos. Arraigado en una teología de la encarnación y la Trinidad, Zimmerman propone una hermenéutica general que se basa en afirmaciones teológicas específicamente cristianas, situando en el centro la comunión con Dios y con los demás.

Imagen

1. Charles Monroe Wood, La formación del entendimiento cristiano: An Essay in Theological Hermeneutics (Filadelfia: Westminster Press, 1981), p. 9.

2. Sobre la importancia de centrarse en los "usos cristianos de los textos cristianos" a la hora de delinear una hermenéutica especial para la Escritura, véase Wood, Formation of Christian Understanding, pp. 20-26.

3. A efectos del presente trabajo, me baso en figuras como Gadamer y Ricoeur, cuya reflexión hermenéutica general tiene dimensiones teológicas implícitas, aunque no se derive directamente de las Escrituras. Entre las obras significativas que exploran enfoques

distintivamente cristianos de la hermenéutica general figuran David L. Jeffrey, People of the Book: Christian Identity and Literary Culture (Grand Rapids: Eerdmans, 1996); Roger Lundin, ed. Disciplining Hermeneutics: Interpretation in Christian Perspective (Grand Rapids: Eerdmans, 1997); Jens Zimmerman, Recovering Theological Hermeneutics (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).

4. Decir que los no cristianos conocen algunas verdades que los cristianos no conocen no es decir que los no cristianos hayan experimentado la salvación en Jesucristo. Pablo termina Romanos 1:20 con la conclusión de que, puesto que Dios ha concedido el conocimiento de Dios en la creación, las personas "no tienen excusa" cuando niegan a Dios. Lo que sí significa es que los cristianos deben estar abiertos y discernir para buscar la verdad dondequiera que se encuentre.

5. Las dos caras de la paradoja tienen aquí una correspondencia aproximada con una parte del pensamiento de Karl Barth sobre las "parábolas del Reino" que pueden encontrarse fuera de los muros de la iglesia. Véase el cap. 3 para profundizar en este tema.

6. Para una explicación útil de cómo confesar el señorío de Cristo se relaciona con que toda la verdad está en Cristo, véase "'The Crucified One is Lord': Confessing the Uniqueness of Christ in a Pluralist Society", en The Church Speaks: Papers of the Commission on Theology, Reformed Church in America, 1985-2000, ed. James I. Cook (Grand Rapids, Reino Unido). James I. Cook (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), pp. 129-53.

7. Para una exposición de la ubicación teológica de las ciencias sociales ostensiblemente "seculares", véase John Milbank, Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, 2ª ed. (Oxford: Blackwell, 2006).

8. Agustín, Sobre la enseñanza cristiana, trad. R. P. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 3.

9. Agustín, Sobre la enseñanza cristiana, p. 5.

10. Sobre el peligro de suscribir una "teoría del significado" general para establecer la agenda de una interpretación cristiana de la Escritura, véase Stephen Fowl, Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation (Malden, MA: Blackwell Publishers, 1998), cap. 1. 1.

11. Hans Georg Gadamer, Verdad y método, 2ª ed., trad. Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall (Nueva York: Continuum, 1993), pp. 13, 17.

12. Para una exposición útil de este punto en Gadamer, véase Andrew Louth, Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology (Oxford: Oxford University Press, 1983), pp. 39-41.

13. Gadamer, Verdad y método, p. 104 (cursiva en el original).

14. Esta sección se basa en temas importantes de la hermenéutica de Paul Ricoeur. Para una explicación de cómo Ricoeur relaciona la imaginación y la entrada en un "mundo" posible con la lectura de las Escrituras, véase especialmente "The Bible and the Imagination", en Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination (Minneapolis: Fortress, 1995), pp. 144-66.

15. Gadamer, Verdad y método, p. 288.

16. Véase Frank C. Senn, Christian Liturgy: Catholic and Evangelical (Minneapolis: Fortress, 1997), pp. 36-40.

17. James K. A. Smith, ¿Quién teme al posmodernismo? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), pp. 128-29.

18. Para un útil relato histórico del surgimiento de la escatología dispensacionalista, véase Larry V. Crutchfield, The Origins of Dispensationalism (Lanham, MD: University Press of America, 1992).

19. Robert W. Funk, Los cinco evangelios: ¿Qué dijo Jesús realmente? The Search for the Authentic Words of Jesus (Nueva York: HarperCollins, 1997), p. 26.

20. John Dominic Crossan, ¿Quién es Jesús? Answers to Your Questions about the Historical Jesus (Louisville: Westminster John Knox, 1999), p. 7.

21. Si bien ambos movimientos comparten un prejuicio ilustrado contra la tradición, la vertiente primitiva que hay que descubrir difiere: mientras que el dispensacionalismo pretende descubrir una tradición bíblica primitiva al margen de la interpretación de la Iglesia posterior, el Seminario de Jesús desea separar y aislar una vertiente primitiva particular dentro de los propios materiales bíblicos.

22. Exploraremos la base exegética de esta afirmación en el cap. IV. 4.

23. En lo que respecta a la época de la Reforma, este relato se aplica a muchos católicos romanos que buscaban la reforma, así como a las partes luterana y reformada de la Reforma en particular. En todos estos grupos se hacía hincapié en el "retorno a las fuentes" y, a menudo, a las Escrituras en particular, pero no de un modo que rechazara la tradición anterior. Por el contrario, los autores católicos romanos, luteranos y reformados argumentaban que sus enseñanzas mantenían la continuidad con dimensiones clave de la tradición eclesiástica anterior, aunque defendían la reforma de parte de esa tradición.

24. Esta lista procede de Sobre la enseñanza cristiana de Agustín, pero su forma está adaptada de Francis Watson, en A. K. M. Adam, Stephen Fowl, Kevin Vanhoozer y Francis Watson, Reading Scripture with the Church (Grand Rapids: Baker Academic), p. 122.

25. Para una visión general del cambio en la erudición sobre los fariseos, véase James Dunn, Jesus Remembered (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), pp. 266-70. Es importante señalar que, aunque las fuentes extrabíblicas han mejorado nuestra comprensión de los fariseos, sigue habiendo importantes disputas académicas sobre la identidad de los fariseos.

26. Volveremos sobre esta cuestión en el cap. 3 sobre la inspiración bíblica per se a la luz de una doctrina de la revelación.

27. Véase Adela Yarbro Collins, "Revelation, Book of", The Anchor Bible Dictionary (Nueva York: Doubleday, 1992), 5: 704.

28. Joel Green, Atrapados por la verdad: Reading the Bible as Scripture (Nashville: Abingdon, 2007), p. 125.

29. Hay que señalar que en una interpretación cristiana de la Biblia como canon, el tema de cada texto individual está conformado por la afirmación canónica general de que la Escritura es el instrumento de Dios para modelar a su pueblo a imagen de Cristo por medio del Espíritu.

30. Para más información sobre esta importante diferencia, véase Francis Watson, Text, Church, and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective (Edimburgo: T&T Clark, 1994), pp. 2-3, 255-64.

31. Robert Jenson, "The Religious Power of Scripture", Scottish Journal of Theology 52, nº 1 (1999): 98.

32. La noción de "segunda ingenuidad" se asocia con Ricoeur, y la de "ingenuidad crítica" con Karl Barth. Aunque utilizo estos términos uno al lado del otro, el relato de Ricoeur implica una segunda etapa después del distanciamiento crítico del texto, mientras que el relato de Barth no implica una segunda etapa separada. Véase Richard E. Burnett, Karl Barth's Theological Exegesis: The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), p. 116. Para más información sobre la noción de Ricoeur de una segunda ingenuidad, véase Mark I. Wallace, The Second Naiveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology (Macon, GA: Mercer University Press, 1990), caps. 2 y 3.

33. Karl Barth, Dogmática de la Iglesia, trad. G. W. Bromiley, IV:2 (Edimburgo, T&T Clark, 1960-61), p. 479.

34. Adapto estas cuatro áreas de Green, Seized by Truth, pp. 126-36.

35. Véase George R. Beasley-Murray, John, Word Biblical Commentary, 2ª ed. (Dallas: Word, 2002), pp. 94, 96-99.

36. Para una relación de los pasajes rabínicos relevantes sobre este punto, véase Beasley-Murray, John, p. 99.

37. Sobre el contexto del lema general "Reformados y siempre reformados por la palabra de Dios", véase Harold P. Nebelsick, "Ecclesia Reformata Semper Reformanda", Reformed Liturgy and Music 18, no.2 (primavera de 1984): 59-63.

CAPÍTULO 3
Revelación e interpretación de las Escrituras
Decisiones teológicas que (debemos) tomar

"Esta es la palabra del Señor".

"Gracias sean dadas a Dios."

EN EL CONTEXTO del culto, la iglesia declara que la Biblia es "la palabra del Señor". Las palabras tienen una familiaridad que puede velar lo extraordinario de esta afirmación. Los libros de la Biblia están escritos por manos humanas, surgidas del pensamiento y del mundo lingüístico de la antigüedad. ¿Qué significa decir que estas palabras, escritas hace mucho tiempo y pronunciadas hoy, son la palabra de Dios?

La afirmación de la Iglesia de que la Biblia es la palabra de Dios no es un simple caso de transferencia de autoría de una criatura al Creador. Los cristianos no afirman que, aunque parezca que Pablo escribió la carta a las iglesias romanas, en realidad fue Dios, aparte de Pablo, quien la escribió. Pablo escribió la carta. Pero la audaz afirmación cristiana es que el autor principal fue, de hecho, Dios: el Dios que decide utilizar la escritura de Pablo como instrumento para sus propios fines. El autor primario de la Escritura no es sólo Pablo y los otros escritores humanos, sino un autor único: "Yahveh, y no hay otro; fuera de mí no hay Dios" (Is 45,5).

Así pues, la cuestión de qué significa recibir la Escritura como palabra de Dios es inseparable de la cuestión de quién es Dios. ¿Quién es Dios? La propia pregunta debería indicarnos que no podemos hablar con propiedad de recibir la Biblia como Escritura sin evocar el contenido material de la propia teología cristiana: la naturaleza trina de Dios, los atributos de Dios, la naturaleza de la salvación, etc. Ninguna información sobre el mundo antiguo y el contexto bíblico puede darnos respuestas a estas preguntas. Tampoco podemos esperar que toda nuestra teología surja de un pasaje concreto de las Escrituras, porque ni siquiera el contenido de un pasaje concreto puede darnos respuestas a esta pregunta más amplia: ¿Quién es este Dios del que recibimos esta palabra?

Tal vez deberíamos simplemente evitar la pregunta. "Evitar la especulación, limitarse a lo que dice la Biblia" es un consejo habitual. Pero, como he sugerido en capítulos anteriores, tal evasión es sencillamente imposible, aparte de un acto de autoengaño. Cada vez que los cristianos actúan, está en marcha una teología funcional. Que esta teología se reconozca o no, no viene al caso. No hay forma de liberarse de las presuposiciones sobre Dios cuando nos acercamos a las Escrituras. Por ejemplo, consideremos un momento clave en el relato del Génesis sobre la respuesta de Dios a la maldad humana, inmediatamente antes de la narración de Noé y el arca:

Y vio Yahveh que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que toda inclinación de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal. Y el SEÑOR se arrepintió

de haber hecho al género humano sobre la tierra, y le dolió en el alma. Dijo, pues, Yahveh: "Borraré de la tierra a los seres humanos que he creado, junto con los animales, los reptiles y las aves del cielo, porque me arrepiento de haberlos hecho." Pero Noé halló gracia ante los ojos de Yahveh. (Gén. 6:5-8)

¿Cómo debe recibirse este pasaje, en particular el versículo 6 ("el Señor se arrepintió de haber hecho a la humanidad sobre la tierra"), como palabra del Señor? Existen numerosas posibilidades, y todas dependen de ciertas presuposiciones sobre quién es este Señor. Algunos exégetas se han centrado en el versículo 6, diciendo que este versículo es una analogía dada por Dios a una experiencia humana de dolor, dada por Dios para expresar su gran amor por los seres humanos. ¿Significa esto que Dios se equivocó o que cambió de opinión? No, dicen estos exégetas, porque Dios no es un ser finito que pueda dejarse sorprender. El dolor y la pena se afirman, pero como una analogía divina, interpretada por un autor humano.

Una segunda posibilidad con el versículo 6 es decir que este pasaje muestra a un Dios con algunos límites, un Dios que se arriesga y que puede cometer errores. Dios es cambiante y está sujeto a emociones, al igual que los seres humanos. Esta es una interpretación más literal del pasaje. Con esta interpretación, el lenguaje humano de la Escritura proporciona un acceso no analógico al ser de Dios.

Una tercera posibilidad es percibir la pena y el dolor de Dios como una analogía, pero una analogía con un origen puramente humano. El autor antiguo trata de expresar su experiencia de lo trascendente hablando de Dios en términos personales, incluso antropomórficos. El versículo 6 no trata de Dios en absoluto; es una construcción humana de Dios que imagina al trascendente favoreciendo el bien sobre el mal.

De estas tres interpretaciones, ¿con cuál se queda? Piensa bien por qué. Hay ciertos datos en el propio texto que podría señalar a favor de una u otra interpretación. Pero lo más probable es que tu principal razón para decantarte por una interpretación u otra vaya mucho más allá de las cuestiones textuales internas. ¿Quién es Dios? Esa pregunta ineludible se nos plantea a los cristianos cada vez que abrimos las Escrituras.

Es más, es probable que exista una relación entre tu respuesta a esa pregunta y tu forma de rezar, de rendir culto y de enfocar tu vida cristiana. ¿Es Dios misterioso pero se nos da a conocer de forma relacional a través de la revelación divina? ¿Es Dios accesible y relevante para el mundo de hoy, encontrándose con nosotros en nuestros propios términos? ¿Es el discurso de Dios una construcción humana que necesita ser retóricamente dirigida hacia buenos fines? Aunque hay muchas maneras de vivir en los contextos de los que surgen estas preguntas, con un poco de imaginación se puede ver cómo las personas que se plantean preguntas de este tipo tienen probablemente un conjunto diferente de prácticas y acciones que conforman las precomprensiones teológicas de su contexto. Los sermones temáticos, la oración contemplativa, la participación en la economía de mercado, las cambiantes relaciones de género... todo ello forma parte de la compleja mezcla de inclinaciones, compromisos y comprensiones que contribuyen a que algunas interpretaciones de las Escrituras parezcan plausibles y otras no.

La influencia de la ubicación contextual de los intérpretes bíblicos es un tema importante por derecho propio, y es el tema central del próximo capítulo. Pero en lugar de centrarnos aquí en esa cuestión global, vamos a preguntarnos por las distintas posibilidades de interpretar lo que significa afirmar que la Biblia es la palabra de Dios. Si queremos evitar que nuestras diferencias de interpretación bíblica se reduzcan a un aburrido acto de encogimiento de hombros en el que decimos: "Supongo que venimos de entornos diferentes", tenemos que pensar con claridad sobre algunas dinámicas teológicas clave en la propia lectura de las Escrituras. En concreto, debemos afrontar la realidad de dos opciones.

Al plantear dos conjuntos de o lo uno o lo otro, no estoy defendiendo un pensamiento simplista o dicotómico. No es una forma de dividir a los exégetas en categorías simples de correcto o incorrecto, "ortodoxo" o "desviado". Aunque algunos puedan pensar que se trata de cuestiones especulativas, en realidad es imposible que los cristianos sean agnósticos al respecto. Las cuestiones de este capítulo no son meramente metodológicas (es decir, sobre qué método se debe utilizar para interpretar el lenguaje bíblico sobre Dios); son cuestiones ontológicas, cuestiones sobre la naturaleza de Dios, de los seres humanos y del mundo mismo. Tampoco se trata de cuestiones especulativas, es decir, cuestiones en las que existe una forma teológicamente neutra de que los cristianos interpreten su respuesta. En nuestra práctica de la recepción de las Escrituras, nuestras decisiones sobre estas opciones están ya forzadas. O bien la revelación se basa en capacidades humanas inherentes y universales, o bien en la particularidad de la acción de Dios con Israel y en Jesucristo. O la Escritura se recibe desde una hermenéutica deísta o la Escritura se recibe desde una hermenéutica trinitaria.

Defenderé el segundo enfoque en cada uno de los dos escenarios planteados anteriormente: es una extensión del enfoque que he esbozado en los dos últimos capítulos, un enfoque que considera que el conocimiento cristiano de Dios se produce en un camino formado por Cristo de "fe que busca la comprensión". Sin embargo, en este capítulo esbozaré ambos enfoques. La pregunta clave para los lectores es dónde encontrarán su práctica con respecto a estas dos trayectorias, y dónde pueden querer profundizar en uno u otro enfoque. Es posible que los lectores se sorprendan de dónde se sitúa su propia práctica, ya que estos dos enfoques difieren bastante de las dicotomías convencionales, como conservador o liberal, tradicional o progresista.

Estas opciones son inevitables; sin embargo, cada enfoque puede tener una amplia gama de interpretaciones teológicas y exegéticas. Cada uno de ellos es amplio. No obstante, en cuestiones clave de la revelación, también pueden ser específicos: se sitúan en un lugar concreto con respecto a la particularidad de Jesucristo, la obra del Espíritu y la naturaleza trina de Dios. En estas cuestiones no hay puntos intermedios. Aunque hay muchas posiciones posibles a ambos lados, nuestra práctica en la recepción de la Escritura nos situará a un lado u otro de la línea divisoria.
O bien la Revelación se basa en las capacidades humanas universales inherentes, o bien en la particularidad de la acción de Dios con Israel y en Jesucristo.

Una de las formas más claras de abordar este dilema es recurrir a la obra del filósofo danés Søren Kierkegaard titulada Fragmentos filosóficos. Kierkegaard fue un escritor luterano de mediados del siglo XIX que buscaba debajo de la superficie de las profesiones de fe de las personas sus creencias reales y funcionales. En Fragmentos filosóficos, Kierkegaard utiliza el análisis de Johannes Climacus, un seudónimo, para penetrar en dos visiones funcionales diferentes de la revelación y su recepción: la vía socrática y la vía cristiana.1 Incluso las personas que se creen seguidoras de Jesús pueden, de hecho, estar siguiendo a Sócrates. De hecho, como veremos, algunos cristianos adoptan conscientemente un relato que recuerda a la religión de Sócrates de Climacus. Para nuestro propósito, la idea crucial será percibir lo que está en juego en los dos enfoques.

A la manera de Sócrates, el maestro es aquel que actúa como una comadrona: el maestro ayuda a dar a luz el conocimiento, que es inherente al propio ser humano. Por ejemplo, en un diálogo socrático llamado el Meno, Sócrates lleva a un niño esclavo a articular algunos conceptos básicos de geometría. Sócrates lo hace planteándole una pregunta tras otra. El conocimiento resultante del niño esclavo no es sólo una opinión subjetiva, sino un conocimiento de la geometría que es universalmente válido. Sócrates actúa como una comadrona porque asume que la mente humana ya tiene una forma sombría de este conocimiento; entonces, cuando la mente aprehenda la verdad, la abrazará.2

Este retrato de la religión de Sócrates puede ser una parábola esclarecedora para las teologías de la revelación en la Ilustración. Por ejemplo, en La educación del género humano, Gotthold Lessing sostiene que la Biblia ofrece revelación al género humano, pero no contiene nada que no pudiera descubrir la razón humana por sí misma. Como los pueblos antiguos eran tan primitivos, la Biblia era una fuente necesaria de "educación" sobre la unicidad de Dios y la importancia de la ética. Dios sólo dio a los israelitas aquello para lo que estaban preparados en ese momento, por lo que en el Antiguo Testamento las referencias a recompensas y castigos son acomodos necesarios para enseñar la importancia de la moralidad. El Nuevo Testamento es un manual más avanzado para la razón humana porque enseña la inmortalidad del alma humana. Pero la revelación, por definición, no puede revelar nada que contradiga las afirmaciones universales de la razón natural. La razón natural puede decirnos que ciertas partes de la Biblia (como los premios y castigos) están relacionadas con momentos históricos en el tiempo y no con verdades universales. La verdad no surge de un momento histórico en el tiempo, sino que surge cuando la mente humana la obtiene de las "verdades necesarias de la razón".3

Immanuel Kant, en La religión dentro de los límites de la sola razón, nos da un ejemplo de cómo se ve esto en su apropiación ilustrada de Jesús. Kant cree que hay que ir más allá del "velo místico" de ver a Jesús en términos metafísicos como "Hijo de Dios" o como objeto del culto cristiano. Más bien, hay que extraer de los relatos evangélicos el modo en que Jesús podría ser una instanciación de "la ley moral". Como tal, se puede dar al mensaje cristiano un "significado racional" que sea "válido y vinculante para todo el mundo y para todos los tiempos". ¿Cuál es el significado, entonces, de la narración de las Escrituras sobre la muerte expiatoria de Jesús? "Su significado es éste: que no existe absolutamente ninguna salvación para el hombre aparte de la adopción más sincera de principios genuinamente morales en su disposición". ¿Por qué Kant

empuja a Jesús a este marco de referencia exclusivamente moral? Porque Kant cree que la ley moral tiene una base a priori: no se fundamenta en la observación humana ni en un momento de la historia humana. Más bien, como la geometría en el diálogo socrático, es una regla universalmente accesible a la que los seres humanos de cualquier época o cultura pueden acceder si tienen el maestro adecuado. Por lo tanto, afirma Kant, la propia razón nos proporciona el "arquetipo", o ejemplar moral, que necesitamos.4 Una persona puede inspirarse en Buda, Jesús u otro héroe religioso como ejemplar, pero quienquiera que sea esta figura tiene que encajar en un marco que se base en verdades éticas universalmente válidas. El planteamiento de Kant refleja el espíritu de una época en la que muchos prescindían de los credos doctrinales en favor de los credos éticos; se culpaba a la doctrina de la Iglesia de contribuir a las guerras de religión; se argumentaba que Europa necesitaba unirse en torno a imperativos éticos en lugar de confesiones doctrinales. En esta versión, el Credo de los Apóstoles ya no se refiere a Dios, Jesucristo y el Espíritu Santo, sino que es un credo práctico que apunta a verdades éticas universales.

Aunque la versión dieciochesca de la religión de Sócrates en manos de Lessing y Kant pueda parecer alejada del razonamiento cristiano, este tipo de razonamiento está muy extendido fuera y dentro de la Iglesia en la actualidad. Los supuestos centrales de muchas metodologías del siglo XX en los "estudios religiosos" asumían que sólo la verdad universalmente accesible y verificable es digna de indagación. Las pretensiones de verdad que consideran que la verdad emerge de un momento concreto en el tiempo -como la historia de Israel o la vida de Jesús- necesitan ser reconceptualizadas dentro de un marco de pensamiento con fundamentos universales en la racionalidad humana.

Algunos teólogos cristianos contemporáneos también siguen este camino. Por ejemplo, Gordon Kaufman, teólogo de Harvard, niega explícitamente el planteamiento cristiano de ver la teología como "la fe que busca la comprensión": intenta construir la teología cristiana sin presuponer compromisos de fe.5 Kaufman describe la teología como la construcción de una serie de bloques en los que puede participar "cualquier persona interesada, sea cual sea su compromiso de fe". Es una "actividad pública" que no se basa en "presupuestos privilegiados".6 Como cristianos, nuestras concepciones de Dios no deberían guiarse por "imágenes bíblicas o tradicionales" de Dios, sino por una ética de "humanización" universalmente accesible. "El único Dios al que deberíamos adorar hoy -el único Dios al que podemos permitirnos adorar- es el Dios que fomentará nuestra humanización, el Dios que ayudará a hacer posible la creación de una comunidad universal y humana".7 En opinión de Kaufman, es "provinciano" y "chovinista" basarse en una concepción de Dios que surgió dentro de una tradición concreta en un momento concreto de la historia.8 No deberíamos seguir el Credo de los Apóstoles al basar una teología en alguien que "sufrió bajo Poncio Pilato" en un momento histórico. Uno debería reorientar el lenguaje teológico cristiano según la ética universalmente accesible de lo que es "humanizador". El planteamiento de Kaufman pretende revisar y modificar las afirmaciones de verdad que surgen en momentos de la historia de acuerdo con un conjunto (aparentemente) más universal de normas para conocer.

A través de la voz de Climacus, Kierkegaard afirma que esa trayectoria encarna una historia del conocimiento radicalmente distinta de la cristiana. Como experimento mental, imaginemos que un momento de la historia fue decisivo, y no fortuito, para descubrir la verdad.9 Imaginemos, por extraño que parezca, que la verdad es algo que podría estar justo delante de nuestros ojos y, sin embargo, no podríamos reconocerla como tal. Imagina que la verdad no yace esperando en el interior de un ser humano a ser sacada a la luz por un maestro como comadrona. Imagina que un maestro pudiera dar todo tipo de ejemplos de la verdad, y aun así no se reconociera como tal. Imaginemos que la razón natural, la ética e incluso una ética de humanización no son terreno fértil para contextualizar la verdad. Imaginemos que la verdad trae consigo su propio contenido, y que su contenido proviene de Dios y no de nosotros mismos.

¿Qué significaría que todas estas afirmaciones radicales fueran ciertas y que la verdad sobre Dios no fuera universalmente accesible? Significaría que nuestro maestro tendría que traernos la verdad sobre Dios desde fuera de nosotros mismos. Significaría que Dios mismo tendría que ser nuestro Maestro, ya que nada dentro del ser humano le confiere una capacidad inherente para ver o reconocer la verdad sobre Dios. Esto significaría que necesitaríamos ojos para ver, oídos para oír y medios para aprehender esta verdad sobre Dios, y que Dios tendría que proporcionar el aparato para recibir la verdad. Además, en lugar de que la verdad sobre Dios sea universalmente accesible, un momento de la historia sería decisivo para descubrir la verdad. De ser así, Dios podría darse a conocer en la historia de Israel y de Jesucristo.

Climacus cuenta la historia de estas dos maneras diferentes de acercarse al conocimiento de Dios para que las afirmaciones familiares sobre la revelación cristiana puedan volver a ser extrañas. ¿Podría ser realmente que pudiéramos tener la verdad ante nuestros ojos y ni siquiera verla aparte de Dios? Es un momento radical cuando Jesús le dice a Nicodemo que "nadie puede ver el reino de Dios sin haber nacido de lo alto" (Juan 3:3). ¿Es posible que un momento de la historia sea decisivo para descubrir la verdad sobre Dios? El Nuevo Testamento da repetidamente un "sí" decisivo a esa pregunta en versículos como 1 Timoteo 2:5-6: "Porque hay un solo Dios; hay también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, él mismo hombre, que se dio a sí mismo en rescate por todos; esto fue atestiguado en su momento". La verdad sobre Dios está inseparablemente unida a Jesucristo, y esa verdad está escatológicamente condicionada en su ocurrencia ("en el momento oportuno") y en nuestra recepción de ella: "Porque ahora vemos en un espejo, débilmente, pero entonces veremos cara a cara. Ahora conozco sólo en parte; entonces conoceré plenamente, como he sido plenamente conocido" (1 Co 13,12).

No sólo es cierto que los humanos no tienen la capacidad inherente de conocer la verdad sobre Dios; Climacus señala que, de hecho, estamos atados al error y no podemos liberarnos.10 Climacus denomina a este error pecado. Por lo tanto, necesitamos algo más que un maestro que sea una comadrona, algo más que un maestro con información que nosotros no tenemos. Necesitamos un maestro que sea salvador, libertador y reconciliador si queremos conocer la verdad sobre Dios.11 Nuestra teología de la revelación, implica Climacus, debe ser inseparable de nuestra teología de la salvación. Porque la verdad sobre Dios -que sólo Dios nos permite recibir- no sólo nos ilumina, sino que nos convierte en una nueva creación, nos lleva al

arrepentimiento y nos hace discípulos del maestro. Estos acontecimientos de la vida cristiana son momentos en los que llegamos a conocer la verdad, una verdad que no es accesible simplemente por obra de la mente, sino cuyo conocimiento es un milagro en sí mismo, un acto de Dios que cambia las vidas humanas. Como argumenta con elegancia Jonathan Edwards, si afirmas conocer a Dios pero no te sientes atraído a adorarle y a deleitarte en su belleza, entonces sabes que no has encontrado a Dios.

Una implicación de esta visión del camino cristiano es que el conocimiento de Dios adquiere un carácter heterónimo y no autónomo. El conocimiento de Dios no es autorreferencial (auto), sino que se recibe como algo irreductiblemente distinto (hetero) de los propios deseos y concepciones. Con este punto de vista, los cristianos no creen que Jesús sea la revelación de Dios porque sea una idea inherentemente convincente, o porque conduzca a los mayores beneficios en la vida, o incluso porque dé más sentido a su experiencia. Al recibir la revelación de Dios, los cristianos entran en un mundo que no han creado. Reciben una palabra de Dios que es externa a ellos, una palabra ajena a la que tienden a resistirse. Lo que canta Rich Mullins en su canción "Creed" se aplica a esta visión de la revelación cristiana: "Yo no la hice, no, ella me está haciendo a mí; es la verdad misma de Dios y no la invención de ningún hombre".

Antes de continuar, permítanme anticipar tres objeciones que el lector puede plantear a este relato de la revelación. En primer lugar, ¿no se opone esta visión de la revelación al principio articulado en el capítulo 2 de que no hay interpretación sin horizontes o precomprensiones? ¿Intenta esta visión de la revelación escapar de nuestra interpretación culturalmente arraigada? En segundo lugar, ¿significa esta visión de la revelación que el ser humano es meramente pasivo en la recepción de la revelación, mientras que Dios lo hace todo? En tercer lugar, ¿cómo se relaciona esta teología de la revelación con la idea de que Dios no sólo habla a través de las Escrituras, sino también a través de la naturaleza?

La primera objeción podría ser válida si propusiéramos una identidad estricta entre revelación y Escritura como libro. Pero, como desarrollaré más adelante, mi afirmación es que la revelación es una dimensión de la actividad divina de la redención. La Biblia es un instrumento que Dios utiliza en el drama de la redención. La revelación no es idéntica a la Biblia como libro, sino que es un acto de Dios. Aunque siempre interpretamos la Biblia, en el acto de la revelación Dios nos "lee", remodelándonos a imagen de Cristo por el poder del Espíritu a través de la Escritura. Como dice el filósofo católico Jean-Luc Marion, no interpretamos la revelación, en el sentido de aportar preguntas, expectativas y presupuestos que luego forman el contenido de la revelación. Más bien, la revelación es un fenómeno que ya está lleno de significado, "saturado" en sí mismo. En la revelación, Dios nos mira y nos cambia, y no al revés.12

¿Significa esto que, si mantenemos este punto de vista, estaremos cerrados a la interpretación de la Biblia de cualquier otra persona porque hemos recibido cierta revelación de Dios? En absoluto. La revelación es la comunión autocomunicativa del mismo Dios trino, y la Biblia es el instrumento de revelación de Dios. Puesto que todavía estamos creciendo en nuestro conocimiento del Dios trino, todavía estamos creciendo en nuestra comprensión de las Escrituras. No hemos llegado a un punto de conocimiento cara a cara con Dios. Sin embargo,

Dios no nos ha dejado solos, sino que nos renueva por medio de su Palabra y de su Espíritu; y esta renovación se refiere tanto a nuestro conocimiento de Dios como a nuestra salvación en Jesucristo. La revelación es inseparable del acto divino de nuestra transformación en la imagen de Cristo. No es simplemente un conjunto de proposiciones, aunque tampoco es una mera expresión de la intuición humana.13 Por lo tanto, afirmar que recibimos la revelación externamente de Dios y no simplemente como resultado de la construcción humana no es pretender que tenemos todas las respuestas. Es reclamar un tesoro de Dios en vasijas de barro, un sabor de la palabra de Dios por el Espíritu que no alcanzará su culminación hasta que estemos cara a cara con Dios. Esencialmente, esta visión de la revelación es una forma de articular lo que está en juego en las afirmaciones normativas de los capítulos 1 y 2 anteriores, que leemos las Escrituras en el camino de Cristo por el Espíritu, anticipando una visión del Dios trino.

Sin embargo, ¿deja esto a los seres humanos pasivos en la recepción de la revelación, mientras que Dios hace todo el trabajo? En este relato, la revelación es un acto divino que no excluye a los seres humanos, sino que los incorpora y les da poder por medio del Espíritu. Las imágenes de la humanidad en este relato de la revelación implican un movimiento de la ceguera a la visión, de la esclavitud del pecado a la libertad en Cristo, del aburrimiento al deleite en la belleza de Dios. Además, este proceso no nos convierte en cristianos estereotipados, sino que la rica diversidad de expresiones globales e históricas del cristianismo se percibe como la obra del Espíritu en el camino de Cristo. Esta diversidad existe no porque haya un Espíritu diferente en lugares diferentes, ni porque el Espíritu dé testimonio de Cristos diferentes. Al contrario, es la obra indigenizadora y transformadora del Espíritu en diversos contextos culturales.14 Sin embargo, nuestra transformación del pecado a la plenitud, de la ignorancia de Dios al conocimiento de Dios por esta revelación, es siempre parcial. Seguimos siendo pecadores y todavía estamos en camino. Ahora mismo sólo podemos anticipar que el final definitivo del drama de la revelación será la unidad en la confesión de Jesús como Señor (Fil. 2:4-11). En ese momento, confesará la mayor variedad posible de pueblos y culturas, pues toda tribu, pueblo, lengua y nación alabará al Dios trino (Apoc. 5:9; 7:9; 11:9; 14:6).

La tercera objeción se refiere al lugar de la teología natural. Si el conocimiento de Dios procede de Dios y no de una fuente inherente al ser humano, ¿no se niega que Dios no sólo hable a través de las Escrituras, sino también a través de la naturaleza? Esta pregunta nos lleva de nuevo a la paradoja de la que hablamos en el capítulo 2. Por un lado, toda verdad es la verdad de Dios: de ahí que los cristianos debamos celebrar la verdad dondequiera que se encuentre, ya sea mediante la investigación científica, el análisis filosófico u otras disciplinas humanas. Esto nos da pie para recurrir con provecho a la historia, la filosofía, la antropología y otras disciplinas en nuestra investigación. Sin embargo, debemos reflexionar detenidamente sobre el tipo de conocimiento que obtenemos a través de estas disciplinas generales de las artes liberales. ¿Nos conducen al conocimiento de Dios en Cristo? En un sentido importante, la respuesta es no. El examen del "libro de la naturaleza" -a diferencia del "libro de las Escrituras"- puede conducir, en el mejor de los casos, a un conocimiento general de Dios. El conocimiento de Israel y Jesucristo, como parte de los momentos de la historia, no es algo inherente al ser humano, algo que pueda extraer un maestro como comadrona. El estudio del libro de la naturaleza proporciona una

visión profunda de muchas áreas del entendimiento humano, pero no posibilita un conocimiento explícito de Jesucristo. Para ese conocimiento es necesario el libro de la Escritura, no simplemente el libro de la naturaleza.

Pero hay otro sentido en el que la obra del Espíritu en la creación puede dar lugar al conocimiento de la "verdad de Dios", que encaja con el otro lado de la paradoja: toda la verdad está en Jesucristo. Karl Barth habla de esta posibilidad en términos de "parábolas del Reino", que proceden de voces ajenas a la Iglesia. Puesto que Jesucristo mismo es la verdad, actúa como Señor sobre la iglesia y la creación. Los creyentes en Jesucristo no "poseen" la verdad, sino que son propiedad de aquel que es la verdad. La Iglesia es la esposa de Cristo, pero no ha llegado a esa identidad: está en el proceso escatológico de crecer en la gracia y la verdad que hay en Cristo. Así, precisamente porque toda la verdad está en Jesucristo, y el Espíritu está activo en el mundo, a veces los que están fuera de la iglesia descubren una dimensión de una verdad "en Cristo" que la iglesia necesita oír. Pero esto requiere un profundo acto de discernimiento por parte de la Iglesia, y Barth ofrece varias aclaraciones cruciales sobre este proceso de discernimiento. En primer lugar, son parábolas porque son testigos indirectos de Jesucristo: necesitan ser reinterpretadas a la luz de Jesucristo como clave hermenéutica. Barth también las llama "luces menores", porque no tienen autoridad independiente, sino sólo en la medida en que reflejan la luz de Jesucristo.15 En segundo lugar, un compromiso cristiano con las parábolas del reino fuera de la Iglesia no alejará a los cristianos de la Escritura, sino que los adentrará más en ella. "Si es una palabra verdadera", dice Barth, "será un comentario bueno y auténtico que sondee la palabra de la Biblia. En otras palabras, las "luces menores" de la creación no proporcionan una verdad diferente de la de la Escritura; ni presentan una revelación de una fuente separada de lo que hay en Jesucristo. Pero las percepciones de estas "luces", si son auténticas, pueden ayudar a despertar a los cristianos para que vivan más profundamente en el testimonio de las Escrituras.17

A pesar de este relato de las luces de la creación, Barth no afirma la posibilidad de una "teología natural" en el sentido en que muchos católicos romanos y protestantes han utilizado el término. Para Barth, sólo Jesucristo es el origen y la fuente de la revelación, aunque ello se refleje en diversas partes de la revelación. Pero en cuanto a nuestra tercera objeción, ¿qué ocurre si, a diferencia de Barth, aceptamos una teología del "libro de la naturaleza" como fuente de la revelación? Aunque hay varias formas de configurar la teología natural, es importante reconocer dos cosas sobre la "religión de Sócrates" y la "religión de Jesús". En primer lugar, como se señaló anteriormente, incluso una teología natural muy elevada no puede conducir a un conocimiento explícito de Jesucristo a través del estudio de la naturaleza. Es necesaria la Escritura. Pero en segundo lugar, hay indicaciones escriturales de que si y cuando Dios se revela a través de la naturaleza, Dios es el actor: "Porque lo que de Dios se puede saber, les es manifiesto, porque Dios se lo ha mostrado" (Rom. 1:19). En otras palabras, incluso con la "revelación natural", Dios es el agente de la revelación y utiliza la naturaleza para revelarse. Tal revelación no es inherente al ser humano en autonomía de la obra de Dios.

Así, la revelación natural, si se le concede la categoría", sigue sin ser "la religión de Sócrates". Es el uso que Dios hace de la naturaleza como instrumento con fines de revelación. Sin embargo,

los profundos límites de la revelación natural de Dios se desprenden del relato bíblico de que los seres humanos no sólo son naturalmente religiosos, sino idólatras por naturaleza (Rom. 1:22-23). Los intentos de la Ilustración de desarrollar una religión natural muestran cómo una teología natural al modo de la religión de Sócrates está en conflicto fundamental con una religión arraigada en la particularidad de Jesucristo. La primera se contenta con la "palabra interna" de la razón natural. Pero cuando, como con Kant y Lessing, a esta palabra interna se le da una autoridad independiente frente a la particularidad del testimonio del Espíritu sobre Jesucristo a través de la Escritura, entonces esta palabra interna es poco más que un intento de sustituir la palabra externa de Dios en Cristo por la palabra inmanente de la razón humana.

¿QUÉ CONSECUENCIAS puede tener esta visión de la revelación? Climacus admite abiertamente que, desde este punto de vista, la revelación en sí es un milagro, un acto de Dios. El maestro no se limita a sacar a la luz lo que es inherente a nosotros; el maestro es el Creador, que nos da los ojos de la fe para ver, lo que Jonathan Edwards llama un "sexto sentido" proporcionado por el Espíritu para aprehender el conocimiento de Dios. El maestro debe ser también un Salvador que nos libera de nuestro pecado, que nos ata y ciega.

Lo que Kierkegaard, en el siglo XIX, nos señala es una afirmación claramente no moderna del cristianismo clásico, que Barth reafirmó con fuerza en el siglo XX: sólo Dios puede dar a conocer a Dios. En sentido estricto, es Dios quien conoce a Dios. Cuando hablamos del conocimiento humano de Dios, estamos hablando de cómo entrar en una cosa de Dios. En este relato de la revelación, nuestro conocimiento de Dios no puede ser simplemente nuestras "mejores conjeturas" sobre un Dios inaccesible. Nuestro conocimiento de Dios no es un intento de meter a Dios en una caja, de domesticar y simplificar al trascendente del universo. Para que haya conocimiento de Dios, debemos, de hecho, participar en algo de Dios. Debemos acceder a algo extra nos fuera de nosotros mismos.

Nos encontramos con la palabra de Dios como una palabra externa porque es Dios quien conoce a Dios; pero también porque, como humanos pecadores, somos expertos idólatras. Como señala Juan Calvino, somos extremadamente hábiles para crear y proyectar nuestra propia imagen en Dios:

Por tanto, no aprehenden a Dios tal como se ofrece, sino que se lo imaginan tal como lo han modelado en su propia presunción. Cuando se abre este abismo, en cualquier dirección que muevan sus pies, no pueden sino precipitarse de cabeza en la ruina. En efecto, cualquier cosa que intenten después a modo de culto o servicio a Dios, no podrán rendirle tributo, porque no están adorando a Dios, sino a una invención y a un sueño de su propio corazón.18

En cierto modo, la visión de Calvino sobre este punto concreto no dista mucho de las teorías de Ludwig Feuerbach y Karl Marx, a saber, que los seres humanos proyectan sus propias necesidades y deseos sobre Dios por medio de símbolos religiosos.19 Una tendencia natural del ser humano, dice Calvino, es "fabricarse un ídolo o espectro en lugar de Dios".20 El fundamento de la religión, tal como se expresa aparte de Dios, es el deseo y la ambición humanos, más que la recepción de una palabra externa de Dios. En una teología de la revelación que es

teocéntrica, la medida en que los humanos llegan a conocer la palabra de Dios es la medida en que nos encontramos con la palabra externa de Dios que juzga y cura. El residuo del pecado como idolatría es inevitable hasta que veamos al que es la verdad "cara a cara". La revelación de Dios no se recibe plena y completamente hasta ese día final. Mientras tanto, sin embargo, es crucial tener claro si pensamos que el conocimiento de Dios procede de nuestra propia perspicacia humana inherente o de un don externo recibido de Dios.

Si el conocimiento de Dios requiere un maestro que nos traiga una palabra externa, un salvador que nos salve de nuestra propia ceguera pecaminosa, entonces llegar a conocer a Dios no puede ser simplemente una asignatura de libro de texto en un aula. Tampoco puede ser simplemente un acto social de observación de practicantes religiosos o de sondeo de las opiniones de diversos expertos religiosos. Si este relato de la revelación es correcto, entonces llegar a conocer a Dios tiene lugar en una comunidad que el Espíritu ha animado para recibir la Palabra enviada por el Padre. Aunque los libros -especialmente la Biblia como instrumento de revelación elegido por Dios- serán indispensables, en última instancia necesitaremos una comunidad que ame y adore en su seno a un Dios que ha entrado desde fuera. Si Dios es quien verdaderamente conoce a Dios, entonces los humanos necesitan entrar en la obra de Dios para conocer a Dios. Pero, ¿cómo podrían los humanos llegar a conocer a Dios cuando es Dios quien verdaderamente conoce a Dios? En una palabra, la Trinidad nos da una pista de cómo podría ser así.

La primera nos lleva a la segunda. La forma cristiana de revelación que he descrito antes es, implícitamente, una forma trinitaria. Por eso Karl Barth y otros teólogos sitúan la doctrina de la Trinidad en el centro de su explicación de la revelación. Si la revelación es un "milagro", como dice Climacus, en el que Dios mismo es el Creador de la capacidad humana para el conocimiento de Dios, y Dios mismo es el Salvador y Redentor, entonces necesitamos que el Espíritu nos abra los ojos a Cristo como Palabra de Dios enviada por el Padre. La Revelación nos conduce a un camino de comunión con Dios en y por Cristo, potenciado e iluminado por el Espíritu, que nos muestra a un Padre misericordioso.
O bien la Escritura se recibe desde una hermenéutica deísta, o bien la Escritura se recibe desde una hermenéutica trinitaria.

Como sugerí en el capítulo 1, muchos cristianos estadounidenses son funcionalmente deístas, aunque firmaran un credo trinitario como su teología oficial. Lo que confesamos en nuestra teología es importante, pero nuestra práctica puede contar una historia diferente. Cómo actuamos, cómo rezamos, cómo rendimos culto... todo ello dice algo sobre lo que creemos acerca de Dios en nuestra teología vivida y operativa. Y para muchos cristianos, su teología operativa al leer las Escrituras es más deísta que trinitaria.

Por ejemplo, consideremos la cuestión de qué teologías operan en un culto determinado. Imaginemos que entramos en un culto en el que los himnos tratan de la propia acción de la Iglesia: la acción de obedecer, de seguir el camino de Dios, de experimentar la vida en común. Luego viene el sermón, una exposición de las Escrituras. El remate del sermón no tiene que ver con Dios, sino con una nueva forma de entender cómo responder a los desafíos en el trabajo, o

a los desafíos en nuestras relaciones en casa. Dios se ocupará de Dios. Lo que experimentamos en este culto no es especulación sobre Dios, sino algo más práctico: palabras de perspicacia y aliento sobre cómo Dios quiere que tengamos éxito en todos los empeños de nuestra vida.

Obsérvense los supuestos funcionales sobre Dios y las Escrituras en un servicio como éste: aunque haya referencias a Dios, Jesucristo y el Espíritu Santo, el supuesto básico es que el conocimiento de Dios es un asunto abstracto que tiene poco que ver con nuestra vida práctica. Como hablar directamente de Dios es poco práctico (si no presuntuoso), leemos las Escrituras y escribimos canciones de un modo que se centra en lo que está bajo nuestro control: nuestra propia voluntad, nuestras propias decisiones. Dios nos ha dado una revelación en las Escrituras, y eso puede incluir cosas abstractas sobre Dios, la naturaleza de quién es Cristo, etcétera. Pero funcionalmente hablando, Dios nos ha dado mensajes sobre cómo tener éxito, cómo tomar buenas decisiones, cómo tener un futuro feliz, etcétera. El error de este enfoque no es que considere que la fe cristiana tiene resultados prácticos; eso es cierto de una fe viva. El problema es que considera el testimonio de las Escrituras sobre Dios, Jesucristo y el Espíritu Santo como algo accesorio a estos resultados, en lugar de algo central sobre cómo somos cambiados y quiénes estamos llamados a ser. Esta forma pragmática de cristianismo, que tacha de "abstracto" el lenguaje trinitario, no reconoce que toda verdadera transformación cristiana tiene lugar mediante el poder de Dios, en Jesucristo, capacitado por el Espíritu Santo.

En el cristianismo estadounidense, existen formas evangélicas y tradicionales de este deísmo funcional. ¿Quién es el objeto central de la vida cristiana? Somos nosotros: nuestras decisiones, nuestras acciones, nuestra voluntad. Dios ya ha hecho su parte. Para los evangélicos, esto puede significar que Dios ha entregado a Cristo en la cruz para el perdón de los pecados y la salvación eterna, y una vez que aceptamos a Cristo, nuestra vida cristiana consiste en mantener este compromiso de fe. En otras palabras, Dios hace una parte indispensable, pero ahora nosotros somos los actores principales: mantener nuestro compromiso, tratar de llevar a otros a tomar una decisión por Cristo, etcétera. En la línea principal, la atención puede centrarse en cómo Dios desea un reino de paz y justicia, y ahora nos toca a nosotros construir el reino. Una vez más, por mucho que se hable de Cristo y del Espíritu, tanto las tendencias evangélicas como las tradicionales tienen una concepción deísta de la vida cristiana, en la que nuestro monarca, Dios, nos dice lo que quiere, y nosotros nos encargamos de ponerlo en práctica. Cuando se habla del Espíritu, suele ser una forma de hablar de nuestros momentos de progreso en esta salvación que, en última instancia, es autosalvación.

En una teología trinitaria de la revelación, nuestras vidas y el conocimiento de Dios están atrapados en la actividad trinitaria de Dios. El culto y la vida cristiana tratan ante todo de lo que Dios hace, no de lo que deseamos en nosotros mismos. Por ejemplo, consideremos el siguiente modelo de oración en Romanos 8:14-17:

Porque todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Porque no habéis recibido un espíritu de esclavitud para caer de nuevo en el temor, sino que habéis recibido un espíritu de adopción. Cuando gritamos: "¡Abba! Padre!", es ese mismo Espíritu el que da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos,

herederos de Dios y coherederos con Cristo; si, en efecto, sufrimos con Él para ser también con Él glorificados.

Pablo habla aquí de una experiencia cristiana que es irreductiblemente triádica: los que son guiados por el Espíritu pasan de la esclavitud a la adopción, donde el Espíritu habla a través de ellos para llamar a Dios "Abba, Padre", al vivir esta identidad adoptiva como herederos de Cristo -unidos a Cristo en su sufrimiento y glorificación. Según Pablo, Dios se sirve de este proceso triádico para conformar a los elegidos "a la imagen de su Hijo" (Rm 8,29). El cristiano trinitario no es una persona básicamente buena que hace todo lo posible por seguir las reglas de Dios. El cristiano trinitario es alguien que estuvo en la esclavitud, pero que ahora vive en la identidad de estar lleno del Espíritu, unido a Cristo y a su cuerpo, viviendo en gratitud ante el Padre.

Si uno es trinitario funcional en este sentido, un culto que entiende y proclama las Escrituras de una manera centrada en Dios no es abstracto ni especulativo. Se trata de nuestra vida "escondida con Cristo en Dios" (Col. 3:3). Si encontramos nuestra verdadera vida en nuestra unión con Cristo, en su muerte y resurrección, por la inhabitación del Espíritu Santo, para vivir en acción de gracias al Padre que perdona, entonces Dios ha irrumpido en nuestra esfera humana autónoma. Nuestros sermones pueden amonestar, pero ya no tendrán como centro la voluntad y la ingenuidad humanas. Más bien, siguiendo el razonamiento de Pablo, el imperativo se seguirá del indicativo: "Así pues, ya que habéis resucitado con Cristo, poned el corazón en las cosas de arriba" y "haced morir, pues, todo lo que pertenece a vuestra naturaleza terrena" (Col. 1:1, 5 [TNIV]). El Evangelio proclamado no es que debamos esforzarnos más por involucrarnos en las cosas de Dios. Más bien, el evangelio proclamado es que Dios mismo nos ha dado una nueva identidad como seres unidos a Cristo por el poder del Espíritu; por lo tanto, estamos llamados a vivir más profundamente en esta identidad, nuestra verdadera identidad como criaturas en comunión reunificadora con Dios. Para los trinitarios funcionales, los servicios de culto centrados en Dios son los más prácticos de todos, porque a través del Evangelio del Dios trino nuestras vidas se proyectan en un lienzo que es mucho más grande que nuestros propios intentos de autosalvación.21

En este relato funcionalmente trinitario, nuestra lectura de la Biblia viene a ser algo que tiene lugar, en un sentido profundo, dentro de la vida de Dios. Por un lado, la palabra de Dios se recibe como una palabra de fuera, una palabra disruptiva que desplaza nuestros intentos autónomos de domesticar a Dios. Como dice el veterano predicador Will Willimon, el evangelio es una "palabra externa", de modo que "nosotros no descubrimos el evangelio, él nos descubre a nosotros". La buena nueva "no es conocimiento común, no es lo que nueve de cada diez estadounidenses medios ya saben". El Evangelio no viene de forma natural. Viene como Jesús "22. Cuando escuchamos la Biblia como palabra de Dios para nosotros, no surge de la razón natural o de una capacidad humana inherente. Surge, escandalosamente, de la revelación de Dios en los momentos históricos de Israel y Jesucristo, y continúa en la obra trinitaria de Dios en la historia y en el presente.

Este trinitarismo funcional significa también que la Palabra de Dios es Dios hecho presente con la humanidad, en comunión con la humanidad en Cristo por el Espíritu. La palabra de Dios no es

una palabra abstracta, sino una palabra con nosotros, una palabra para nosotros. La palabra del Dios trino no es la palabra de un Dios genérico, sino la palabra de un Dios que se ha mostrado misericordioso y perdonador en la persona de Jesucristo, y que desea y crea comunión con los que están en Cristo por el Espíritu Santo. Esta economía trinitaria de la salvación hace afirmaciones normativas sobre las expectativas con las que debemos acercarnos a la Escritura. No debemos leer las Escrituras en busca de un Dios que desee nuestra destrucción o que haga realidad todos nuestros sueños de éxito. Debemos leer las Escrituras como alimento y nutrición para nuestro crecimiento por el Espíritu en las identidades que Dios nos ha dado en Cristo.

Agustín convierte esta intuición en una regla práctica cuando afirma que toda interpretación de las Escrituras debe cumplir la función de edificar el amor a Dios y al prójimo por amor a Dios. Puesto que toda interpretación de las Escrituras tiene lugar en el camino de Cristo por el poder del Espíritu, Agustín postula que vivir nuestra identidad en Cristo implica cumplir el doble mandamiento de Cristo: amor a Dios y amor al prójimo. Agustín declara que si hay alguna interpretación que contradiga el amor a Dios o al prójimo, es por definición errónea. No importa cuántas pruebas histórico-gramaticales se presenten, si una interpretación de las Escrituras no conduce al doble amor, en opinión de Agustín, no ha discernido la intención divina. En efecto, para Agustín, es mejor malinterpretar el nivel gramatical y lingüístico del texto bíblico y, sin embargo, orientarlo hacia el doble amor, que promover una interpretación de la Escritura que no conduzca al doble amor. Eso sería como quien se desvía de un camino pero acaba llegando al destino correcto. Lo mejor es permanecer en el camino, dice Agustín, y seguir el razonamiento del texto bíblico en cuestión hasta llegar al destino. Pero el destino -el doble amor en el camino de Cristo- es lo más importante de todo23.

Inspiración

A la luz de este debate, ¿cómo debemos entender la inspiración de las Escrituras? En primer lugar, debemos señalar que con frecuencia la doctrina de la inspiración se toma fuera de un contexto explícitamente trinitario. Surgidos de la controversia fundamentalista-modernista de principios del siglo XX, muchos cristianos trataron de determinar la naturaleza de la inspiración antes de escuchar el contenido de la Escritura sobre la obra salvífica del Dios trino. En otras palabras, los herederos del fundamentalismo tendían a aislar la doctrina de la inspiración de la enseñanza material de la Iglesia para tener bases indubitables sobre las que construir la doctrina; los herederos del modernismo se apoyaban a menudo en la apelación a las capacidades humanas universales en lugar de en la particularidad de Israel y Jesucristo. Como resultado, ambos dejaron atrás el contexto trinitario y soteriológico de la doctrina de la inspiración.

Pero dejar de lado el contexto trinitario y soteriológico de la inspiración, y convertirlo en la piedra angular de un edificio, pone sobre la doctrina de la inspiración un peso que no puede soportar. Tanto si la inspiración se convirtió en la "inspiración" expresionista de los autores bíblicos para escribir (como si procediera de una Musa), como si la inspiración se convirtió en una teoría que probaba, de antemano, la validez de su contenido, la inspiración se desligó de las doctrinas bíblicas y teológicas que dieron lugar a esta doctrina. La doctrina de la inspiración

forma parte de la enseñanza de la Iglesia no porque sea una piedra angular indubitable, sino porque es una enseñanza que emerge de la propia Escritura.

"Inspiración" es en realidad un término amplio que se utiliza para hablar de la variedad de formas en que se describe a Dios como generador de las Escrituras. Por ejemplo, 2 Pedro se refiere al testimonio cristiano sobre Jesús como un "mensaje profético", de origen y autoridad divinos (2 Pe. 1:19): "Ante todo debéis entender esto: que ninguna profecía de la Escritura es asunto de interpretación propia, porque ninguna profecía surgió jamás por voluntad humana, sino que hombres y mujeres movidos por el Espíritu Santo hablaron de parte de Dios" (vv. 20-21). El propio Jesús reconoce la autoridad de las Escrituras hebreas (Mt. 5:17-18), e incluso atribuye a Dios palabras pronunciadas por un narrador en el Génesis, pero que no figuran en un pasaje del tipo "Dios dijo" (Mt. 19:3-6; cf. Gen. 2:24; véanse también Mt. 24:35; Lc. 16:17; Jn. 10:35). Quizá la forma más contundente en que Jesús habla del origen divino de la Escritura (sobre todo con sus propias palabras) sea en los pasajes prototrinitarios de Juan, por ejemplo: "¿No creéis que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras que os digo no las digo por mi cuenta, sino que el Padre que mora en mí hace sus obras" (Jn 14,10).

El texto clave del Nuevo Testamento del que se deriva el lenguaje propio de la inspiración es 2 Timoteo 3:16-17: "Toda la Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para reprender, para corregir y para instruir en la justicia, a fin de que todo el que pertenece a Dios sea competente, equipado para toda buena obra." Aunque a menudo se señala que "toda la Escritura" en este pasaje probablemente se refiere a las Escrituras hebreas, da "inspiración" como categoría para "Escritura" que otras partes del Nuevo Testamento amplían para incluir los escritos apostólicos.24 La palabra griega clave en el pasaje de 2 Timoteo 3 es θεόπνευστος (inspirado por Dios): el aliento de Dios generado por el Espíritu. La referencia al Espíritu como origen de la Escritura viene inmediatamente después de que Pablo se refiera a "cómo desde la infancia habéis conocido los escritos sagrados que pueden instruiros para la salvación mediante la fe en Cristo Jesús." La Escritura se recibe del Espíritu de Dios, dado para edificar a los creyentes en Jesucristo, para que "todo el que es de Dios sea competente, equipado para toda buena obra." La noción de inspiración en este pasaje clave tiene lugar dentro de la más amplia economía trinitaria de la gracia: los creyentes reciben la Escritura como aquello que es generado por el Espíritu para edificarlos en Cristo, al servicio de Dios mismo.25

Así pues, la afirmación de la inspiración es una parte indispensable de un panorama más amplio. Todos estos pasajes se producen en el contexto de una comunidad que escucha la palabra de Dios de forma autorizada a través de la Escritura. Pero la generación divina y la autoridad de la Escritura no es un fin en sí mismo, sino que funciona para el propósito de la salvación de Dios: es para la liberación de los oprimidos (Lucas 4:16-21), el equipamiento de los santos para las buenas obras y la venida del reino de Cristo (2 Tim. 3:10-4:5), el conocimiento del Padre a través del Hijo por el Espíritu (Juan 14), y muchos otros fines dentro de la economía de la salvación.

Para algunos lectores, el elefante en la habitación en este punto puede ser el siguiente: ¿Cómo se produjo la inspiración? ¿Perdieron el control los autores humanos, de modo que sólo

registraron las palabras de Dios y no palabras humanas? Intencionadamente he restado importancia a las teorías particulares sobre cómo se produjo la inspiración en mi debate hasta ahora. ¿Por qué? Porque es una tentación desarrollar una teoría mecanicista de "cómo ocurrió la inspiración" y usarla para fundamentar la enseñanza general de la inspiración. Pero si mi argumento es correcto en el sentido de que el contexto adecuado para entender la inspiración es la economía trinitaria de la gracia, entonces nuestro relato de la inspiración tiene que surgir de esta visión bíblica y teológica, y no al revés. Así pues, la pregunta es: ¿Cómo debemos concebir el acto humano de la autoría a la luz de la Escritura como palabra de Dios generada por el Espíritu para edificar a los creyentes en Cristo?

Si este es nuestro punto de partida, entonces necesitamos pensar de manera encarnada y trinitaria sobre este acto humano. ¿Sería necesario que los autores humanos "perdieran el control" o "escaparan a su personalidad" para que sus palabras fueran instrumento de Dios? En la encarnación vemos que el albedrío humano no compite con el divino. Cuando ponemos los ojos en Jesucristo, vemos al que es verdadera y plenamente humano, y sin embargo al que está unido a Dios y a la acción de Dios. El Verbo se hizo carne y asumió todo lo que es humano. En Cristo, vemos que la palabra de Dios no es una palabra distante e incorpórea, sino que se hace una con nosotros en toda la incrustación cultural de nuestra humanidad. Herman Bavinck lo expresa con elegancia en su descripción de esta visión "orgánica" de la inspiración: "El Espíritu Santo, en la inscripturación de la Palabra de Dios, no desdeñó nada humano para servir de órgano de lo divino. La revelación de Dios no es abstractamente sobrenatural, sino que ha entrado en el tejido humano, en las personas y en los estados de los seres, en las formas y en los usos, en la historia y en la vida. No vuela por encima de nosotros, sino que desciende a nuestra situación "26.

El razonamiento trinitario puede iluminar también el lado humano de la inspiración. Mientras que la encarnación nos muestra que Dios no desprecia lo terrenal, material y humano para utilizarlo como instrumento suyo, la economía trinitaria de la gracia ilumina cómo la redención implica la restauración y no la aniquilación de nuestros cuerpos, personalidades y yo humanos. En el lenguaje bíblico de las Epístolas, el Espíritu viene sobre los creyentes para unirlos a Jesucristo en su muerte y resurrección, uniéndolos simultáneamente a su cuerpo, la Iglesia. En este proceso, el Espíritu genera una "nueva creación", pero esta nueva creación no destruye lo humano, sino que lo restaura. Los seres humanos no fueron creados para ser autónomos de Dios, sino en comunión con Dios. En una economía trinitaria de la gracia, la acción divina no impide la acción humana, sino que la acción humana es más plena y libre cuando está en comunión obediente con Dios.

Por consiguiente, en la producción de las Escrituras intervienen tanto la agencia divina como la humana, aunque la divina toma la iniciativa y merece el crédito como autora principal de estas palabras "inspiradas por Dios". Debemos concebir la obra de Dios dentro de los autores humanos, de modo que Dios actúa "en, con y sobre la criatura" en el proceso de producción de los textos.27 Esto incluye su elección de palabras y también su uso de materiales orales y de otro tipo en la composición y edición de los textos bíblicos.

Las palabras humanas son inspiradas, no por un extraño proceso extático de canalización de la mente, sino porque Dios ha elegido utilizar esas palabras de las criaturas como instrumentos de la palabra de Dios. Del mismo modo que Dios utiliza el agua ordinaria en el bautismo, y el pan y el vino en la Cena del Señor, Dios reserva ("santifica") las palabras de la Escritura. Esta elección divina introduce lo creatural en la obra trinitaria de Dios: a través de la Escritura, el Espíritu obra para que la Iglesia sea conforme a su cabeza, Jesucristo, que habla como Palabra del Padre. Dicho de otro modo, las Escrituras proporcionan el guión para que la Iglesia represente el drama del Evangelio, capacitada por el Espíritu para vivir la identidad de Cristo de múltiples maneras. La Biblia como "guión" es algo funcional, algo que el Dios trino utiliza para transformar a su pueblo28.

Canon

Estrechamente relacionado con el tema de la inspiración está el del canon: el canon es la "regla" -o la lista de textos autorizados e inspirados- de la tradición cristiana. Una vez más, existe la tentación de extraer la reflexión sobre el canon del contexto trinitario y soteriológico descrito anteriormente. En la Ilustración, tal práctica se convierte prácticamente en una exigencia para muchos pensadores, porque contraponen el "pensar por uno mismo" a la idea de que la verdad puede recibirse de un texto o tradición autorizados. Puesto que un canon es una lista de textos autorizados, un prejuicio a priori contra la posibilidad de adquirir la verdad a través de un texto autorizado hará necesariamente ininteligible la noción de canonicidad.

Históricamente hablando, la canonización fue un proceso largo, tanto para los libros del Antiguo Testamento como para los del Nuevo Testamento. La Torá fue el primer "libro" que se consideró autorizado en el judaísmo; a él se añadieron los Profetas y, más tarde, los demás "escritos" del Antiguo Testamento. En la época de Jesús, el canon hebreo estaba relativamente completo en el judaísmo, aunque no se formalizó hasta finales del siglo II d.C.. Aun así, existía ambigüedad, sobre todo entre los primeros autores cristianos, acerca de si Judit, Tobit y otros libros que ahora se consideran deuterocanónicos (o apócrifos, según los protestantes) eran canónicos.29 En cuanto al Nuevo Testamento, a mediados del siglo II los cuatro Evangelios y las trece Epístolas de Pablo se aceptaban generalmente como autorizadas junto con el Antiguo Testamento. Pero hasta bien entrado el siglo IV seguía habiendo disputas sobre la exclusión de ciertos textos y la inclusión de otros (como Hebreos y el Apocalipsis). Con frecuencia, la Iglesia elaboraba listas canónicas al tiempo que trataba de evitar las herejías. Los primeros cristianos reconocían que el Evangelio de Jesucristo tenía límites y fronteras, por lo que las listas canónicas se convirtieron en una forma de diferenciar un Evangelio en el que Dios se hacía verdaderamente humano en Cristo de las estrategias gnósticas que negaban la materialidad de la encarnación. Había mucho en juego en esas disputas, y las disputas canónicas no estaban en absoluto aisladas de las presiones sociales, políticas y culturales de la época.

La pregunta clave para el intérprete teológico de las Escrituras sobre la cuestión de la canonicidad es la siguiente: ¿Cómo debemos entender teológicamente esta historia? En la modernidad nos hemos familiarizado con una interpretación funcionalmente deísta del canon. El proceso canónico consistía en que ciertas personas ejercían poder sobre otras al decidir que ciertos textos eran canónicos y otros no. El deísmo asume que tales juicios son arbitrarios, como

si Dios hubiera abandonado tanto al mundo como a la Iglesia a los juicios humanos después del acontecimiento de Jesucristo. Esta perspectiva asume que la política y la sociedad lo envenenan todo. El hecho de que el canon se elabore mediante procesos históricos hace que el proceso sea radicalmente contingente. En lugar de suponer que Dios actúa en y a través de las facultades y procesos históricos humanos (como ocurre con un enfoque trinitario-encarnacional), el punto de vista deísta supone que la historia de la Iglesia se reduce a un conjunto de actores humanos que compiten por el poder.

Otra posible interpretación del canon se desprende naturalmente de nuestra teología trinitaria de la revelación. Dios no abandona la obra de inspiración una vez escrito el texto. Al contrario, si la Biblia ha de ser un instrumento permanente de Dios, Dios actúa en cada etapa del proceso histórico hablando a través de la Escritura a la comunidad de fe. Por lo tanto, el proceso canónico es uno en el que la iglesia llega a reconocer la voz continua de Jesucristo a través del Espíritu en la Escritura, no simplemente uno en el que un determinado grupo de personas ejerce su propio poder. Como dice John Webster, la Iglesia debería ver el proceso de canonización como un "asentimiento" más que como una "autorización".30

En el relato de Juan Calvino sobre el canon, encontramos un ejemplo de este enfoque trinitario-soteriológico. Para Calvino, la propia vida de la Iglesia fluye de la actividad trinitaria de Dios, que utiliza la Escritura como instrumento divino: "La prueba más alta de la Escritura deriva en general del hecho de que Dios en persona habla en ella". Calvino no busca un espacio no teológico para fundamentar esta afirmación teológica de que Dios es el autor de la Escritura. Más bien, busca el contenido material de la teología misma: "Debemos buscar nuestra convicción en un lugar más elevado que las razones, juicios o conjeturas humanas, es decir, en el testimonio secreto del Espíritu "31. Es el Espíritu de Dios quien abre nuestros ojos y oídos a la palabra activa de Dios, escuchada en la Escritura. Al describir este contexto soteriológico, Calvino habla de la necesidad de mantener juntos "la Palabra y el Espíritu" para que, a través del Espíritu [la Escritura] "se marque realmente en los corazones, si muestra a Cristo, es palabra de vida".32 El reconocimiento de una lista de escritos como canónicos tiene todo que ver con cómo el Espíritu habla a través de la Escritura para conformarnos a Jesucristo, aportando una palabra que da vida.

Obsérvese que si se adopta este relato trinitario-soteriológico de la revelación, aún quedan muchas cuestiones abiertas sobre el canon. ¿Qué propósito podría cumplir la crítica histórica cuando trata de aislar las fuentes y los orígenes precanónicos de los escritos bíblicos? Siguiendo la obra del biblista Brevard Childs, una escuela de pensamiento académico ha elaborado las implicaciones de un "enfoque canónico" de la Escritura dando prioridad a la forma final, recibida, del texto.33 Este enfoque pretende hacer uso de estudios relacionados con los orígenes históricos de los textos bíblicos, integrando al mismo tiempo estas reflexiones con el juicio teológico de que la forma final del texto es el testimonio bíblico autorizado. Otros practicantes de la interpretación teológica de la Escritura pueden ser más o menos optimistas sobre la utilidad de la indagación en la historia composicional del texto. Pero el objetivo final del enfoque que propongo no es acabar con una exposición del origen humano de los textos, sino situarlo en el contexto de cómo el hablar de Dios a través de la Escritura está ligado a una visión

trinitario-soteriológica de la revelación bíblica. Por tanto, la cuestión de la canonicidad es (como lo era en la época patrística) inseparable de la de la ortodoxia, es decir: ¿Qué tipo de Evangelio se presenta? Cuando los cristianos responden a la afirmación de que el evangelio gnóstico de Judas debe ser canónico, no deben limitarse a señalar las decisiones de la Iglesia, sino la forma teológica del evangelio que contiene. ¿Utiliza el Espíritu este libro para formar a los creyentes a imagen del Dios-humano Jesucristo, como hijos del Padre? Tal noción sería impensable para un evangelio gnóstico.

Cualquiera que sea la explicación específica que se dé de la canonicidad, si se sigue este tercer enfoque del estatus canónico de las Escrituras, son inevitables dos conjuntos de afirmaciones teológicas. En primer lugar, contrariamente a una visión deísta de la historia, deberíamos ver a Dios actuando dentro de los desordenados asuntos de la historia humana en la composición, transmisión y recepción de los propios escritos canónicos; en segundo lugar, no es un "Dios religioso genérico" quien actúa en este proceso, sino el Dios de Jesucristo, por el poder del Espíritu. Por lo tanto, un relato de la recepción canónica debería dar cuenta de cómo no se trata de una mera autorización humana de los textos, sino de una recepción a través del poder iluminador del Espíritu con el fin de modelar a los oyentes a imagen de Jesucristo.
Ejemplo exegético ampliado: Sallie McFague y Marianne Meye Thompson sobre la interpretación del lenguaje bíblico de "Padre" para referirse a Dios

Para nuestro ejemplo exegético, examinaremos cómo diferentes teologías funcionales de la revelación conducen a respuestas bastante divergentes a una cuestión que se plantea en el ministerio cristiano contemporáneo: ¿Cómo debemos interpretar y recibir el lenguaje bíblico de "Padre" para referirnos a Dios? Elijo comparar a Sallie McFague y Marianne Meye Thompson, no sólo por el contraste de sus dos perspectivas, sino también por lo que tienen en común. Ambas son académicas respetadas y clérigos ordenados en sus confesiones. Ambas hablan conscientemente como cristianas y como personas preocupadas por el florecimiento de la mujer en el ministerio y en la sociedad. Ambas son conscientes de las tendencias profundamente patriarcales de la Iglesia en el pasado y en el presente. Tienen todos estos supuestos en común, pero hay diferentes supuestos funcionales en sus teologías de la revelación, que conducen a diferencias significativas en su apropiación del lenguaje del "Padre" en las Escrituras.

Aunque en cierto modo es una crítica de la Ilustración, McFague hace suya la visión kantiana de Gordon Kaufman sobre el misterio absoluto de Dios: Dios no se revela mediante un acto de revelación, ni se dispone de un conocimiento directo de Dios.34 Es ante esta ausencia de auto-revelación de Dios cuando podemos reconocer que todo lo que se dice de Dios es "indirecto", y podemos desarrollar metáforas vivificantes de Dios.35 Los sistemas de símbolos religiosos son inevitables. Los sistemas de símbolos religiosos son inevitables. Por tanto, en lugar de indagar en lo que está "dado" por medio del lenguaje religioso, deberíamos reconocer el misterio radical de Dios y utilizar criterios pragmáticos para evaluar el lenguaje religioso: ¿Es este lenguaje útil, fructífero y vivificante para los creyentes religiosos? ¿Abre este lenguaje relaciones de reciprocidad y responsabilidad en lugar de jerarquía y abuso?

Aunque la textura de la crítica ética del lenguaje religioso de McFague tiene un matiz más posmoderno que moderno, sus criterios para recibir o rechazar el lenguaje y las metáforas de las Escrituras surgen de un punto de partida antropológico común en la Ilustración. Dios es misterio absoluto; por tanto, Dios no nos dice cómo hablar de Dios. Dios no es nuestro maestro de conocimiento sobre Dios; más bien, es precisamente cuando nos damos cuenta de la condición falible y humana de nuestras metáforas cuando se abre un espacio para nuevas metáforas creativas de Dios que sirvan a la humanización y no a la opresión. Desde el lado humano de la ecuación, Dios es un lienzo abierto para metáforas liberadoras de Dios.

Dada esta teología de la revelación, McFague recurre a las Escrituras como un conjunto de posibles recursos para guiar y normar la práctica humana. En las Escrituras vemos cómo ciertas metáforas guiaban la práctica en el mundo antiguo: por ejemplo, el modelo de Dios como padre era bueno en el mundo antiguo. En nuestra sociedad contemporánea, el modelo de Dios como padre, junto con imágenes como "rey, gobernante, señor, maestro", funcionan para reforzar las jerarquías humanas en la sociedad y la jerarquía de los seres humanos sobre el mundo natural. Tenemos que dejar de imaginar a Dios como alguien que ejerce "dominio y control" para verlo como alguien que participa en la "cocreación" con nosotros.37 Cuando nuestras metáforas de Dios sean las del compartir, la inclusión y la intimidad, estas imágenes moldearán a las comunidades para que compartan, incluyan y se relacionen. En cuanto al lenguaje de Dios como "padre", aunque McFague opina que este lenguaje no debería prohibirse estrictamente, debería dar paso a imágenes humanizadoras como Dios como madre, amante y amigo. Estas son tres metáforas clave que McFague utiliza para Dios en su libro Modelos de Dios.

Por tanto, para McFague, la cuestión clave de lo que significa "padre" es cómo encaja en el sistema de símbolos de las comunidades humanas contemporáneas. Aunque las Escrituras rara vez se dirigen a Dios como "amigo", McFague cree que esta metáfora debe convertirse en la preferida por sus cualidades igualitarias y humanizadoras.

Al igual que McFague, Thompson tiene una elevada visión del misterio de Dios. Dios es tan misterioso que no podemos depender de nuestras propias construcciones culturales para obtener un conocimiento fiable de Dios. Pero Thompson, en su libro La promesa del Padre, evoca a Barth para sugerir las "crudas" opciones a las que nos enfrentamos con la doctrina de la revelación: "Thompson rechaza el punto de partida antropológico, afirmando en su lugar que el "padre" debería considerarse como una analogía de Dios dada por las Escrituras: la analogía del padre es por tanto "una forma apropiada" para que los cristianos "hablen de Dios" (p. 171). Una analogía es misteriosa, según Thompson, y la analogía del padre no es un nombre de Dios. Pero la analogía no es simplemente una proyección humana. La revelación de Dios está en y a través del lenguaje humano, las metáforas y las analogías, y estas analogías son dadas por Dios en las Escrituras. Por lo tanto, padre es una de las analogías bíblicas normativas de Dios. No significa que Dios sea masculino o una versión cósmica de "papá". Más bien, la propia revelación de Dios proporciona el significado de Dios como padre. La revelación de Dios en la Escritura proporciona el contenido positivo de lo que la Escritura quiere decir cuando se refiere a Dios como "Padre", no nuestra propia experiencia de nuestros padres o nuestra propia experiencia como padres.

Así, para discernir el significado de llamar a Dios "Padre" en el discurso y el culto cristianos, Thompson examina el testimonio de la propia Escritura. Thompson está atento a una "trayectoria escatológica" enraizada en el Antiguo Testamento que conecta a Dios como padre con el pacto en el que Dios será "Dios de todas las familias de Israel" (Jer. 31:1); esto se amplía en el Nuevo Testamento mediante la inclusión de los gentiles como hijos de Dios a través de Jesucristo, ofreciéndoles las promesas del pacto de Abraham (p. 164). Tras examinar los sentidos bíblicos intertextuales de llamar a Dios "Padre", Thompson afirma que "la verdadera cuestión teológica no es si se puede experimentar a Dios de un modo paternal, sino si se puede confiar en que Dios cumpla las promesas y obligaciones que la Biblia le atribuye como Padre" (p. 174). En su uso bíblico, llamar a Dios "Padre" no es dar prioridad a rasgos estereotipadamente masculinos. Al contrario, la Escritura a menudo da cuerpo a la imagen paterna con rasgos que distan mucho de los típicos retratos culturales de varones o padres. La función clave de la imagen es que hace referencia a una relación de confianza y a las promesas del pacto de Dios con Israel y la Iglesia.

Al igual que McFague, a Thompson le preocupa el posible mal uso del término "Dios como Padre" en el contexto actual, de forma que pueda sugerir que "el varón es Dios". Pero Thompson señala que aquí hay un "escándalo de particularidad": Jesucristo fue una persona histórica que vivió, murió y resucitó en un contexto concreto en un momento concreto. Sin embargo, Dios se revela en las Escrituras, que dan testimonio de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Jesús llama a Dios "Padre" y enseña a sus discípulos a hacerlo. Por tanto, aunque hay muchas otras analogías bíblicas de Dios que también deberíamos utilizar, si queremos participar en la revelación de Dios en Jesucristo, necesitamos vernos a nosotros mismos en relación con aquel a quien Jesús llamó "Padre" (pp. 183-85).

A pesar de sus muchos puntos en común, sus diferentes teologías de la revelación llevan a McFague y Thompson a lugares muy distintos en su interpretación y apropiación del lenguaje de Dios como padre. Para McFague, todo lenguaje religioso tiene un punto de partida antropológico, por lo que está sujeto a crítica y revisión en función de lo que resulta humanizador y útil en nuestro actual sistema de símbolos religiosos. Para McFague, la Escritura no es un instrumento de una revelación divina externa; es un posible libro de consulta para las metáforas humanas sobre Dios. Por lo tanto, el hecho de que Jesús instruya a sus discípulos a rezar a Dios como padre no significa que sea apropiado para los cristianos de hoy seguir rezando o hablando de Dios como padre. Más bien, la cuestión clave es si evaluamos (basándonos en nuestros propios criterios humanos) si una imagen de Dios es fructífera para el florecimiento de los seres humanos.

Por el contrario, para Thompson, confiar en Jesucristo para la salvación implica confiar en que sus mandatos y la narración bíblica de la salvación serán de salud y salvación. No tenemos un criterio -aparte de la propia revelación de Dios- para juzgar lo que debemos editar a partir del contenido de la narrativa bíblica. Para Thompson, esto no significa que debamos aceptar acríticamente las prácticas y tradiciones del pasado sobre cómo los cristianos hablan de Dios como padre. Pero la base para revisar nuestras prácticas debe venir de una lectura receptiva de la palabra viva de Dios pronunciada a través de las Escrituras. Al leer la Escritura a la luz de

Cristo, nos vemos arrastrados a una narrativa que no hemos creado, con normas que no aprobamos de antemano. La clave no está en editar la particularidad de la revelación en Cristo, sino en recibir esta revelación de un modo que denomine la idolatría patriarcal como la desobediencia que es, al tiempo que oramos y hablamos de Dios de un modo que reconoce la Escritura como el instrumento de la revelación de Dios de un modo que supera nuestras propias ideas brillantes. Interpretar el lenguaje del "padre" nos sitúa en un lugar como el del propio evangelio: llegar a conocer a Dios en Jesucristo, al recibir oídos del Espíritu para escuchar una palabra externa que no esperábamos ni habíamos construido, una palabra de sanación y salvación.

Conclusión

Este capítulo ha explorado un nivel subterráneo de lo que opera siempre que los cristianos interpretan las Escrituras: las teologías funcionales de la revelación. Cada vez que interpretamos la Escritura, nuestra acción lleva implícitos testimonios de nuestra creencia sobre cómo Dios se relaciona con la Escritura y con nuestra recepción de la misma. Por un lado, podemos suponer que la revelación de Dios a través de la Escritura no es más que una expresión de la experiencia religiosa humana, o tal vez un retrato de verdades que son ciertas en la medida en que se basan en capacidades humanas universales aparte de Dios. Este conjunto de planteamientos es bastante compatible con un modo de apropiación de la Escritura de corte deísta, en el que los lectores utilizan la Escritura para resolver sus propios problemas, o para decidir qué de la Escritura es "relevante" o "humanizador" que podamos poner en práctica hoy. Hay muchas variantes entre estos temas en este lado del "o lo uno o lo otro". Quienes practican este tipo de enfoques abarcan un amplio espectro de tradiciones teológicas entre liberales y conservadoras. Pero hay un hilo común que opera en esta amplia gama de formas de recibir la Escritura: operan desde un punto de partida antropológico para la revelación y desde dentro de una teología deísta de la salvación.

Por el contrario, he argumentado que un enfoque más fiel y fructífero para interpretar las Escrituras implica vivir en una teología operativa diferente de la revelación. En lugar de partir de las capacidades humanas inherentes y asumir que los seres humanos pueden aprehender la verdad cuando se encuentran con ella, vemos la acción decisiva de Dios con Israel y en Jesucristo como el fundamento de la revelación. No llegamos a conocer la acción decisiva de Dios con Israel y en Jesucristo a través de un método socrático en el que un maestro como comadrona nos extrae verdades universales, sino que, cuando llegamos a conocer a Dios en Cristo a través de las Escrituras, nos encontramos con una palabra que es externa a nuestras propias expectativas y dispositivos. Además, sólo Dios puede dar a conocer a Dios. Como nuestro maestro, Dios debe darnos los ojos para aprehender la verdad. Este problema se aborda mediante una hermenéutica trinitaria, en la que el conocimiento de Dios surge de la iniciativa del Espíritu, que nos abre los ojos a través de la Escritura a Jesucristo, la Palabra del Padre. En esta visión, la interpretación de las Escrituras forma parte de un proceso de profundización en el conocimiento de Dios a medida que recibimos la palabra y la comunión de Cristo vivo por el poder del Espíritu.

A la luz de esta teología de la revelación, arraigada en la acción de Dios y en una teología trinitaria de la salvación, también podemos ir más allá de las interpretaciones erróneas habituales de la inspiración y la canonicidad de las Escrituras. La doctrina de la inspiración es la afirmación de que Dios actúa "en, con y sobre" los autores humanos al generar los textos de la Escritura como productos creados por el poder del Espíritu. Afirmar la inspiración de la Escritura implica reconocer que la Escritura es el instrumento del Espíritu para modelar al pueblo de Dios a imagen de Cristo, el instrumento del Espíritu para mediar en el señorío de Cristo vivo sobre la Iglesia. La doctrina del canon es aquella en la que la Iglesia reconoce y confiesa el señorío de Cristo sobre la Iglesia afirmando el canon de las Escrituras como el instrumento de revelación elegido por el Espíritu. La canonicidad no consiste en que la Iglesia se arrogue su autoridad sobre las Escrituras, ni se reduce a una lucha por el poder humano en la Iglesia. Por el contrario, debemos considerar la canonicidad como parte del proceso en el que el Espíritu actúa en y a través de la composición, redacción y etapas graduales de recepción de estos libros como Escritura, precisamente porque el Espíritu habla una palabra externa a través de estas palabras humanas para remodelar al pueblo de Dios a imagen de Cristo.

Así como el agua se incorpora a la obra divina del bautismo, y el pan y el vino se incorporan a la obra divina de la Cena del Señor, así también las palabras creaturales de la Escritura se incorporan a la obra de salvación del Dios trino. A través de estos productos creaturales, Dios pronuncia una palabra poderosa que abre la posibilidad del conocimiento de Dios en Cristo por medio del Espíritu, un conocimiento que siempre está vinculado a la presencia y la comunión de Dios. El Espíritu se sirve de la Escritura en nuestro camino de fe en busca de comprensión, mediando la autopresentación del Verbo, Jesucristo, a través de la Escritura. Este camino de lectura de la Escritura no se limita a los textos, el significado y la interpretación. Se trata de recibir la Escritura como palabra del Espíritu que une al pueblo de Dios cada vez más profundamente a Jesucristo y a sus caminos, mortificando el pecado y vivificando al mismo tiempo a la comunidad para el servicio en Cristo. La Escritura no es Dios; es un instrumento en la obra del Dios trino. Pero debemos recibirla como instrumento elegido por Dios, con una teología funcional atenta a la palabra externa de Dios mediada por el Espíritu. Porque es el Espíritu el que capacita a los lectores y los llama a una comunión cada vez más profunda con Dios en Cristo, y al amor al prójimo en el servicio y el testimonio.
Para más información

Karl Barth, Dogmática de la Iglesia, I:I; I:II (Edimburgo, T&T Clark, 1960-1961), cap. III. 3; Hans Urs von Balthasar, Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, 5 vols. (San Francisco: Ignatius Press, 1988-98).

Barth y von Balthasar son dos de los pensadores más significativos de la doctrina de la revelación del siglo pasado, y siguen siendo influyentes en el discurso contemporáneo sobre la interpretación teológica de las Escrituras. Ambos son pensadores profundamente trinitarios y muy conscientes de la importancia de las teologías operativas de la revelación.

James B. Torrance, Worship, Community and the Triune God of Grace (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996).

En este relato muy accesible, Torrance ofrece un análisis concreto de las teologías operativas del culto, contrastando un enfoque trinitario del culto con uno unitario. El libro de Torrance es útil para pastores o líderes de culto que buscan discernir las implicaciones de avanzar hacia una forma trinitaria de recibir las Escrituras en el culto.

J. B. Webster, La Sagrada Escritura: A Dogmatic Sketch (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2003).

Webster es un pensador importante en el discurso contemporáneo sobre la interpretación teológica de las Escrituras. Su libro Holy Scripture es especialmente útil por su visión de cómo la enseñanza trinitaria debe ser central en una lectura cristiana de las Escrituras, y cómo estas convicciones trinitarias pueden ayudar a evitar interpretaciones erróneas de las doctrinas de la inspiración y el canon.

Telford Work, Vivir y actuar: Scripture in the Economy of Salvation (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

El trabajo ofrece una propuesta constructiva que se basa tanto en pensadores antiguos como contemporáneos para considerar las consecuencias de situar la propia doctrina de la Escritura dentro de la economía general de la obra de Dios en la salvación.

Imagen

1. Mi relato se basa en varias secciones del cap. 1 en Søren Kierkegaard, Fragmentos filosóficos, Johannes Climacus, ed. Howard V. Hong y Edna H. Hong (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985).

2. Véase Kierkegaard, Fragmentos filosóficos, pp. 10-12.

3. Véase Lessing, "La educación del género humano" (pp. 82-98) y "Sobre la prueba del Espíritu y del poder" (pp. 51-56), en Escritos teológicos de Lessing, trad. Henry Chadwick (Stanford, CA: Stanford University Press, 1956); cita de la p. 53.

4. Immanuel Kant, La religión dentro de los límites de la sola razón, trad. Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson (Nueva York: Harper One, 1960), pp. 54-56, 78.

5. Gordon Kaufman, In the Face of Mystery: A Constructive Theology (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), p. 85.

6. Kaufman, Face of Mystery, pp. 85-86.

7. Gordon Kaufman, Dios, misterio, diversidad: Christian Theology in a Pluralistic World (Minneapolis: Fortress, 1996), p. 29.

8. Kaufman, Dios, misterio, diversidad, pp. 113-14.

9. Kierkegaard, Fragmentos filosóficos, pp. 18-19.

10. El relato de Climacus sobre la capacidad humana para el conocimiento de Dios puede complementarse con una teología de la imagen de Dios en los seres humanos y una semilla de religión en la humanidad caída. Pero esto no tiene por qué cambiar el relato general de Climacus. A menos que se considere la imagen de Dios como una posesión claramente humana autónoma de Dios, esta imagen sigue estando relacionada con la obra de Dios en los seres humanos y no con algo que exista en los seres humanos independientemente de Dios.

11. Kierkegaard, Fragmentos filosóficos, p. 17.

12. Para una exposición útil del concepto de fenómeno saturado de Marion, véase Robyn Horner, Jean-Luc Marion: A Theological Introduction (Burlington, VT: Ashgate, 2005), cap. 10. 10.

13. Para más información sobre el lugar de las proposiciones, véase el cap. I de este libro. 1 de este libro. Kevin Vanhoozer hace la útil observación de que, aunque la revelación no es un conjunto de proposiciones, con la revelación hay que mantener unidas las palabras y las obras de Dios. "No hay ... ninguna razón para oponer personas y proposiciones: las personas hacen cosas con palabras y proposiciones". Vanhoozer, "¿Una persona del Libro?" en Karl Barth y la teología evangélica, ed., Karl Barth. Sung Wook Chung (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), p. 56. La palabra de Dios es una palabra que actúa con poder, como explora más adelante el cap. VI. 6.

14. Profundizaré en este punto en el cap. 4. 4.

15. "Son palabras verdaderas sólo en cuanto remiten a su origen en la única Palabra, es decir, en cuanto la única Palabra verdadera, Jesucristo mismo, se declara en ellas". Karl Barth, Dogmática de la Iglesia, IV:3.1, p. 123.

16. Barth, Dogmática de la Iglesia, IV:3.1, p. 128.

17. Para una útil visión general de la "teología de las luces menores" de Barth, véase George Hunsinger, How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology (Nueva York: Oxford University Press, 1991), pp. 234-80.

18. Juan Calvino, Institutos de la Religión Cristiana, ed. J. T. McNeill, trad. J. T. McNeill, trad. F. L. Battles (Filadelfia: Westminster, 1960), 1:4:1. Sobre este punto, estoy en deuda con el esclarecedor análisis de Calvino en J. B. Webster, Holy Scripture: A Dogmatic Sketch (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2003), pp. 74-78.

19. Para un esclarecedor relato de cómo Marx, Nietzsche y Freud pueden ser útiles para que los cristianos reconozcan sus propias prácticas pecaminosas de proyección y autoengaño, véase Merold Westphal, Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism (Bronx, NY: Fordham University Press, 1998).

20. Calvino, Institutos, 1:5:12.

21. Para más información sobre los múltiples efectos de una hermenéutica trinitaria en el culto, véase James Torrance, Worship, Community and the Triune God of Grace (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996).

22. William H. Willimon, The Intrusive Word (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 42-43, 52.

23. Véase Agustín, Sobre la enseñanza cristiana, trad. R. P. H. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 26-27.

24. Por ejemplo, 2 Pe. 3:15-16 se refiere positivamente a los escritos de Pablo como "otra Escritura", y 1 Tes. 2:13 asegura a los destinatarios que reciben la carta de Pablo "no como palabra humana, sino como lo que realmente es, palabra de Dios".

25. Sobre la dinámica trinitaria de 2 Tim. 3:16, véase Thomas Hoffman, "Inspiration, Normativeness, Canonicity, and the Unique Sacred Character of the Bible", Catholic Biblical Quarterly 44 (1982): 447-69, esp. p. 457.

26. Herman Bavinck, Dogmática reformada, vol. 1: Prolegómenos, trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), pp. 442-43.

27. Karl Barth, Dogmática de la Iglesia, III:3, p. 136; cf. pp. 139-45. El pensamiento de Barth en esta sección se centra en la agencia divina y humana de manera más general, pero tiene un valor particular para nosotros cuando pensamos en la agencia divina y humana en la inspiración.

28. Para más información sobre la Biblia como guión del drama trino, véase el cap. 6. 6.

29. Las comuniones protestante, ortodoxa oriental y católica romana siguen discrepando sobre si estos libros deuterocanónicos deben incluirse en las listas canónicas. Aunque se trata de una diferencia importante entre estas comuniones, es relativamente raro que esta diferencia dé lugar a divergencias doctrinales significativas. Véase Stephen Fowl, Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation (Malden, MA: Blackwell, 1998), pp. 3-4.

30. Webster, Holy Scripture, pp. 62-63.

31. Calvino, Institutos, 1:7:4.

32. Calvino, Institutos, 1:9:3.

33. En su resumen de un "enfoque canónico" en Dictionary for Theological Interpretation (pp. 100-102), Christopher Seitz argumenta que hay razones teológicas para privilegiar la forma final del texto bíblico, pues "sólo las formas finales dan el testimonio más completo de todo lo que Dios ha dicho y transmitido dentro de la comunidad histórica de fe" (p. 102).

34. Este breve relato se basa en Sallie McFague, Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language (Philadelphia: Fortress, 1982), y McFague, Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age (Filadelfia: Fortress, 1987). Para una breve pero esclarecedora visión general del proyecto teológico de McFague y sus conexiones con el método teológico de Kaufman, véase el relato de Sarah Coakley en Modern Christian Thought, Volume 2: The Twentieth Century (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2000) pp. 428-33.

35. McFague, Models of God, p. 34; cf. Coakley, Modern Christian Thought, p. 430.

36. McFague, Teología metafórica, p. 145.

37. McFague, Modelos de Dios, pp. 16-17, 18-19.

38. Marianne Meye Thompson, La promesa del Padre: Jesús y Dios en el Nuevo Testamento (Louisville: Westminster John Knox, 2000), p. 170.

CAPÍTULO 4

El impacto del contexto del lector

Discernir la obra variada pero limitada del Espíritu

¿CÓMO le habla Dios a través de las Escrituras a un cristiano latinoamericano que vive bajo un régimen político opresivo? ¿Cómo habla Dios a través de las Escrituras a un cristiano de primera generación convertido del Islam en África oriental? ¿Cómo habla Dios a través de las Escrituras a un feligrés metodista blanco de Nebraska? Preguntas como éstas presuponen que Dios habla a través del instrumento de la Escritura, como ya he argumentado en este libro. Pero eso deja abierta la cuestión de cómo influye la ubicación contextual del intérprete en el hecho de que Dios hable a través de las Escrituras.

Es una perogrullada que no hay interpretación de las Escrituras libre de contexto. El crítico histórico que interpreta la Biblia desde el escritorio de una biblioteca en la Harvard Divinity School está tan condicionado por el contexto sociocultural como el cristiano masai que se toma un descanso del pastoreo de ganado en Kenia para recordar un pasaje memorizado de las Escrituras. Las manifestaciones "contextuales" del cristianismo no son exclusivas del Sur global o de las minorías étnicas de Occidente. Toda interpretación de las Escrituras está determinada, en cierta medida, por la ubicación social y cultural del intérprete.

Sería tentador pasar de esta observación descriptiva sobre la ubicación contextual de la interpretación a varios tipos diferentes de afirmaciones normativas sobre cómo se debe practicar la interpretación. Consideremos las siguientes afirmaciones normativas que podríamos hacer basándonos en la observación de que la interpretación es contextual.

1) Dado que toda interpretación de la Escritura está culturalmente condicionada (descriptiva), entonces toda interpretación de la Escritura debe ser igualmente válida (normativa).

2) Dado que toda interpretación de las Escrituras está culturalmente condicionada (descriptiva), una cultura nunca tiene derecho a criticar la interpretación de las Escrituras de otra cultura (normativa).

Aunque ambas afirmaciones puedan parecer derivadas de la observación descriptiva de que "toda interpretación de las Escrituras está culturalmente condicionada", ninguna de las dos conclusiones se deriva necesariamente de la premisa de que toda interpretación de las Escrituras está culturalmente condicionada.

De hecho, estas afirmaciones normativas llevan rastros del prejuicio ilustrado contra la precomprensión: suponen que sólo una interpretación objetiva y libre de contexto de las Escrituras podría evaluar adecuadamente otras interpretaciones. Sin embargo, como hemos explorado en el capítulo 2, hay razones desde el campo de la hermenéutica general para rechazar esa afirmación. Por ejemplo, entre las muchas interpretaciones de Anna Karenina, de León Tolstoi, algunas son mejores que otras. De hecho, esto es exactamente lo que deben

suponer los lectores de crítica literaria sobre Anna Karenina cuando analizan las distintas opiniones sobre ella. No obstante, todos los puntos de vista están culturalmente condicionados.

Además, dado que se trata de la interpretación de las Escrituras, también hay razones teológicas para rechazar las normas de las afirmaciones uno y dos anteriores. Consideremos la interpretación contextual de las Escrituras en el movimiento cristiano alemán de la Alemania nazi. Influidos por diversas fuerzas sociales y culturales vinculadas al auge del nazismo, estos cristianos alemanes interpretaron a Jesús como el primer y mayor antisemita. Entendían la limpieza del Templo por parte de Jesús como un ejemplo de su antipatía hacia los judíos. Así, iluminados en su comprensión de las Escrituras por el nuevo movimiento nazi, siguieron el plan nazi de exterminar a los judíos, lo que decían que era un acto de seguimiento de Jesús.1

No muchos de nosotros podemos afirmar hoy que habitamos el mismo mundo socio-histórico-cultural que estos cristianos nazis. Pero, ¿debería eso silenciar nuestra protesta contra el uso de las Escrituras de un modo que separa a Jesús de Israel y justifica la dominación aria y la violencia contra los judíos? ¿Tiene esta interpretación de las Escrituras tanto derecho a ser una recepción válida de la palabra de Dios como la protesta de la Declaración de Barmen contra los cristianos nazis, que rechazaba la "falsa doctrina" de que "acontecimientos y poderes, figuras y verdades" (como el movimiento nazi) aparte de la palabra de Dios pueden considerarse "revelación de Dios"?2 Si realmente nos atenemos a las afirmaciones normativas primera y segunda, no tenemos más remedio que decir que la interpretación nazi y la interpretación de Barmen son igualmente válidas y están más allá de toda crítica. Aunque esta forma de relativismo cultural pueda sonar tolerante o incluso progresista en abstracto, en realidad silencia el auténtico debate sobre el significado de los textos. Además, nos deja con un Dios mudo, pues un Dios que dice a los nazis que exterminen a los judíos y a otros cristianos que se resistan al régimen nazi es un Dios incoherente, que no habla más allá del nivel de nuestros propios deseos.

CREO QUE las dos afirmaciones normativas anteriores representan callejones sin salida para quienes afirmamos que la Biblia es el instrumento de Dios para transformar a su pueblo a imagen de Cristo. Pero aún nos queda una pregunta inevitable: ¿Cómo debemos pensar acerca de las implicaciones de la observación de que toda interpretación escritural tiene lugar dentro de contextos culturalmente condicionados?

Este capítulo aborda esta cuestión en tres secciones. Las dos primeras secciones presentan una dialéctica de dos vertientes de nuestro pensamiento sobre el lugar del contexto en la interpretación de las Escrituras. En primer lugar, la recepción contextual de la Escritura no es sólo un fenómeno humano observable; es algo que refleja una característica clave de cómo Dios se da a conocer a los seres humanos. Del mismo modo que el Verbo se hizo carne y habitó una cultura humana en Jesucristo, la Palabra de Dios sólo se recibe adecuadamente en una cultura cuando llega a habitar en ella por el poder morador del Espíritu. Como tales, las diferencias culturales que se manifiestan en las diversas interpretaciones de las Escrituras son un don de Dios a la Iglesia, producto de la obra del Espíritu que anima la Palabra de Dios en las diversas culturas del mundo. Esta dinámica de la obra del Espíritu consiste en "indigenizar" la historia cristiana para las diversas culturas.3

Sin embargo, dado que todas las culturas humanas llevan las marcas del pecado humano, el "habitar" de la cultura por el Espíritu del Evangelio también implicará la crítica del Espíritu, desafiando a la cultura a través de la Escritura. Todos los cristianos peregrinan hacia el Reino de Dios, que está presente pero aún no se ha consumado plenamente. Como Cristo vivo habla a través de la Escritura por el Espíritu, el pueblo de Dios está llamado a ser apartado para el camino y el servicio de Dios, a menudo en conflicto con valores culturales apreciados. Para el cristiano, la lectura de las Escrituras es inseparable del acto de discipulado y de cargar con la cruz en el seguimiento de Jesús. Por lo tanto, leer las Escrituras no es simplemente un acto de autorrealización o la realización de un ideal de una cultura determinada. Por el contrario, es un camino que nos conduce a la mortificación de nuestros deseos personales y culturalmente formados, mientras llegamos a vivir en la nueva realidad del Espíritu. Enmarco así la dialéctica de la obra del Espíritu en la cultura a través de la Escritura:

En primer lugar, el Espíritu trabaja para indigenizar la palabra de Dios en las Escrituras en diversos contextos y culturas, trayendo unidad en la persona de Jesucristo; como tal, la interpretación de las Escrituras desde diversos contextos puede ser recibida como enriquecimiento mutuo, dones del Espíritu para toda la iglesia.

En segundo lugar, el Espíritu utiliza las Escrituras no sólo para indigenizar el Evangelio, sino también para llamar a la transformación a personas de todas las culturas; como tal, el Espíritu utiliza las Escrituras como herramienta para enfrentarse a los ídolos culturales que tratan de hacer que la palabra del Espíritu a través de las Escrituras sea cautiva de sus propios intereses y prioridades culturales.

A la luz de esta dialéctica, ¿cómo debemos discernir los actos fieles de recepción culturalmente informada de la Escritura de los infieles? ¿Cómo hemos de discernir si nuestro acto de interpretación participa en la obra del Espíritu o se resiste a la obra transformadora del Espíritu? La tercera parte del capítulo describe esta norma para la interpretación de la Escritura:

Como resultado de la dialéctica anterior, los cristianos deben comprometerse en una tarea de discernimiento espiritual como una dimensión de la recepción fiel de la Escritura, tratando de discernir la forma particular de la amplia aunque limitada obra del Espíritu al utilizar la Escritura para transformar la iglesia cada vez más profundamente a imagen de Cristo.

Describo este acto de discernimiento espiritual de tres maneras: en primer lugar, examinando la insuficiencia de las apelaciones directas a la "experiencia" como criterio para discernir la obra del Espíritu en las Escrituras; en segundo lugar, explorando la guía que proporciona la obra del Espíritu en la comunidad para discernir la obra del Espíritu en las Escrituras; en tercer lugar, discerniendo el papel constructivo de la sospecha hacia los propios cautiverios culturales en la interpretación de las Escrituras, incluso cuando se combina con la confianza en el poder del Espíritu para hablar a través de las Escrituras. Todas estas formas sugieren que el discernimiento espiritual implica leer las Escrituras como la Iglesia, y someterse como la Iglesia a la palabra

vivificadora del Espíritu a través de las Escrituras. Concluyo este capítulo con un extenso ejemplo exegético de un ministerio cristiano en Uganda.

Enriquecimiento mutuo: La obra del Espíritu de indigenizar la Palabra

Variedad cultural en la recepción de las Escrituras: ¿Es realmente obra del Espíritu?

Cuando se observa la gran variedad de interpretaciones de las Escrituras en todo el mundo y a lo largo del tiempo, ¿por qué atribuir esta variedad a la obra del Espíritu? Aunque soy partidario de hacerlo, tal afirmación dista mucho de ser evidente. Para muchos, la variedad de interpretaciones de las Escrituras en diversas culturas sugiere que la interpretación de las Escrituras no es más que una proyección de nuestros propios deseos.

Por ejemplo, consideremos la divergencia entre los retratos de Jesús en diversas culturas. Incluso cuando se basa en un conjunto común de textos de las Escrituras, como la Última Cena, Jesús en el arte cristiano suele reflejar la complexión y los valores culturales de la cultura receptora. Por ejemplo, en una forma de iconografía estandarizada desde la Edad Media, un icono tradicional etíope de Jesús y la sagrada familia representa a la familia de Jesús con una piel relativamente oscura, típica de la tribu amhara. Una piel más oscura habría hecho a Jesús del color de los no ortodoxos de las tribus del sur de Etiopía; una piel más clara habría hecho a Jesús más cercano a una complexión europea. Así pues, Jesús y su familia se identifican con la tribu amhara.



José, María y Jesús salen de Belén, 1756. José conduce el burro que lleva a la Virgen María y al Niño Jesús, mientras la familia abandona Belén. (© HIP / Art Resource, NY)

En contraste, consideremos la pintura italiana de principios del siglo XVI de Gaudenzio Ferrari de la Virgen María y Jesús. La tez de Jesús y su madre es relativamente clara. El cuadro tiene perspectiva para mostrar la distancia relativa de los personajes, y las cuentas finas del cuerpo humano. Estos rasgos -así como otras características de la pintura- reflejan las convenciones artísticas del humanismo renacentista italiano del siglo XVI. Al igual que el relato bíblico del nacimiento y la familia de Jesús entra en un contexto ortodoxo amárico en un icono etíope, adquiere un matiz distintivamente italiano de principios de la modernidad en el cuadro de Ferrari.



Gaudenzio Ferrari, Virgen con el Niño (© Scala / Art Resource, NY)

Ejemplos como éstos podrían multiplicarse indefinidamente. Independientemente de que los relatos bíblicos se representen o no en el arte, los italianos tienden a recibirlos de un modo distintivamente italiano, los etíopes de un modo distintivamente etíope, los japoneses de un

modo distintivamente japonés, y así sucesivamente. ¿Qué podemos concluir de la observación de esta variedad cultural en la recepción de la narración bíblica sobre Cristo y su familia? Por un lado, algunos ven un peligro en crear a Jesús a nuestra propia imagen: un Jesús caucásico de ojos azules, manso y apacible para los caucásicos, un Jesús guerrero para los implicados en conflictos políticos, etcétera. De hecho, el peligro de la idolatría es real. Las culturas pueden proyectar y proyectan sus esperanzas y valores en Jesús, comprometiendo potencialmente su identidad reveladora.

Esto puede llevar a algunos a concluir que la recepción cultural de las Escrituras no es más que una proyección. Supuestamente, la Biblia es simplemente una herramienta para justificar los ideales y las agendas de determinadas culturas. A la luz de esta gran variedad cultural en la recepción de las Escrituras cristianas, algunos afirman que la Biblia puede "significar lo que uno quiera que signifique", lo que atestigua en contra de la posibilidad de que la revelación divina se reciba a través de las Escrituras.4

Pero, aunque existe un auténtico peligro de idolatría, ésta no es la única forma de interpretar el significado de esta pluralidad cultural. A la luz del testimonio de las Escrituras, hay buenas razones para creer que el proceso de indigenización del cristianismo es inherente al propio mensaje cristiano. Si es así, las variaciones culturales en los relatos visuales de la familia de Jesús, junto con las demás variadas apropiaciones culturales de las Escrituras, pueden dar testimonio de la obra del Espíritu. Los etíopes perciben algo verdadero en el Evangelio cuando ven a Jesús no como un simple extranjero, sino como el Salvador que se ha hecho uno con su propio pueblo: "como sus hermanos y hermanas en todos los aspectos", excepto en el pecado (Heb. 2:17; 4:15). Las diferentes recepciones culturales de Jesucristo en las obras de arte pueden señalar los dones del Espíritu, la obra indigenizadora del Espíritu. El Espíritu hace posible la recepción de la fe cristiana de manera que el Evangelio se convierta en un mensaje vivo en diversos contextos culturales. A continuación examinaremos los fundamentos bíblicos y teológicos de estas afirmaciones.

El testimonio de las Escrituras: La obra del Espíritu en la indigenización

El Dios de la Escritura se da a conocer de maneras particulares y culturalmente específicas. La Escritura no comienza con una lista de verdades necesarias o trascendentales sobre Dios, sino con una narración sobre Dios y personas concretas. Dios se da a conocer en el jardín a Adán y Eva, más tarde a Noé y su familia, a Abram y Sarai, y a Moisés en el monte Sinaí. Este conocimiento de Dios tenía una dimensión corporativa: estaba relacionado con las promesas del pacto de Dios a la familia de Noé, luego a los descendientes de Abram y después al pueblo de Israel. El Dios de Israel habla de maneras culturalmente particulares a pueblos particulares, y no a través de teoremas universales. Sin embargo, la particularidad cultural de la forma de hablar de Dios tenía implicaciones no sólo para Israel, sino para "todas las familias de la tierra" que serán bendecidas a través de la alianza de Dios con Abram (Gn 12:3).

En el Nuevo Testamento, el amor de Dios se manifestó mediante el envío de su Hijo, Jesucristo, el Verbo eterno que estaba en sí mismo más allá de la particularidad de una cultura concreta. Era el Verbo por medio del cual "todas las cosas fueron hechas" (Jn 1,1.3). El Verbo era "la luz

verdadera, que ilumina a todos" (1,19). Pero desde que la Palabra vino "al mundo" en Jesucristo, la Palabra asumió toda la particularidad de una cultura humana: la "Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros" (1:14).

Jesucristo, como Verbo encarnado, era culturalmente judío hasta la médula.5 En los relatos evangélicos, cuando Jesús reza, habla, e incluso cuando discute con otros judíos (como los fariseos), lo hace en formas distintivamente judías.6 Además, el ministerio de Jesús se dirigió ante todo a "la casa de Israel" (véase Mateo 10:5-7; 15:21-28), aunque los relatos evangélicos del ministerio de Jesús sugieren a veces una apertura de la alianza de Dios también a pueblos más allá de Israel.7 Dios no pasa de un modo de revelación culturalmente particular en el Antiguo Testamento a un modo "universal" en el Nuevo Testamento. Más bien, la alianza culturalmente particular con Israel se amplía, en Jesucristo, para incluir a los no judíos de diversas lenguas y culturas.

La obra culturalmente particular del Dios trino se extendió cuando los primeros cristianos dieron testimonio del Evangelio y éste fue recibido en otras culturas. En el libro de los Hechos, la transmisión transcultural del mensaje cristiano se enmarca explícitamente en la obra del Espíritu. En Pentecostés, el Espíritu capacita a los seguidores de Jesús para hablar en las diversas lenguas de los judíos reunidos, "de todas las naciones bajo el cielo que vivían en Jerusalén" (Hechos 2:5). Pedro se dirige a sus compatriotas judíos y proclama un relato del Evangelio característicamente judío, citando al profeta Joel y hablando de "nuestro antepasado David", que previó "la resurrección del Mesías" (Hch 2:29, 31). Pedro proclama: "Que toda la casa de Israel sepa con certeza que Dios le ha constituido Señor y Mesías" (Hch 2,36). Muchos de los que escucharon se bautizaron y recibieron el Espíritu Santo (vv. 41-42).

A medida que el mensaje del Evangelio se difunde, el Espíritu autoriza una acción chocante: un mensaje judío sobre el mesías judío es dirigido por Dios para que se extienda a los no judíos. Pedro y un gentil, Cornelio, reciben visiones. El Espíritu le dice a Pedro que acoja a los visitantes gentiles, aunque esto viole la ley judía. A Cornelio se le dice en su visión que busque a Pedro, porque Dios ha escuchado su oración y ha visto su generosa limosna (Hechos 10:1-33).

Cuando Pedro presenta el mensaje a Cornelio, sigue siendo un mensaje de origen judío que Dios "envió al pueblo de Israel" (10:36). Pero en lugar de hablar de Jesús como el Mesías -con todo el peso judío del término-, Pedro habla de Jesús como el "Señor de todos", y dice que "todo el que cree en él recibe en su nombre el perdón de los pecados" (10:36, 43).

Traducir el mensaje cristiano a esos términos supone tanto una gran ganancia como una gran pérdida. Aunque tanto judíos como gentiles tenían la categoría de kyrios, ("Señor"), su significado difería para las dos culturas. En un contexto cultural judío, "Señor" era una traducción griega del nombre divino YHWH en la Septuaginta, la traducción griega de la Biblia hebrea que utilizaban los judíos del Segundo Templo: su temprana aplicación a Jesucristo conlleva el peso de su contexto veterotestamentario.8 En un contexto cultural gentil, "Señor" era un término que se utilizaba más comúnmente para designar a los dioses, los gobernantes políticos o quienes ejercían el poder con respecto a los siervos.9 Esta traducción a la cultura

griega tiene una ventaja: subraya la autoridad cósmica del señorío y el reinado de Cristo. Pero también hay una pérdida irreductible del contexto judío: su asociación con el nombre divino del Dios de Israel y el pensamiento religioso de los judíos del Segundo Templo. Estas ganancias y pérdidas son inevitables en cualquier traducción de una lengua a otra.

Lo sorprendente del libro de los Hechos es que atribuye la traducción a la obra del Espíritu: es el Espíritu quien permite que el discurso de Pentecostés sea comprendido por oyentes lingüísticamente diversos (judíos); el Espíritu orquesta el encuentro de Pedro con Cornelio; y el Espíritu "cayó sobre todos los que oían la palabra" que Pedro pronunciaba, llevándoles a creer en Jesucristo como Señor. En el Concilio de Jerusalén registrado en Hechos 15, Pedro dice que fue decisión de Dios que Pedro fuera "aquel a través del cual los gentiles oyeran la buena nueva y se convirtieran en creyentes". Dios les habló (por boca de Pedro) "dándoles el Espíritu Santo, como a nosotros" (Hch 15,7). El Espíritu verifica para Pedro -y para el Consejo de Jerusalén- que los gentiles han tenido un encuentro genuino con Cristo vivo, que conocen a Dios por medio de Cristo. Sin embargo, la comprensión de Cristo por parte de los gentiles difería inevitablemente de la de los judíos.

¿Cómo debemos concebir la legitimidad de las concepciones gentiles de Cristo como distintas de las judías? El Concilio de Jerusalén atribuyó la incorporación de los gentiles a Cristo a la obra del Espíritu; por tanto, las leyes que eran propias de la identidad y la cultura judías no debían aplicarse a los creyentes gentiles. Sólo mantiene un mínimo de leyes dietéticas a seguir, las que asegurarían la posibilidad de una comunión de mesa judeo-gentil en Cristo.10 El Concilio de Jerusalén no enmarcó las diferentes manifestaciones culturales del cristianismo como una amenaza a la identidad cristiana, sino como parte de la obra del Espíritu, que lleva a personas de muchas historias y orígenes a la fe en Jesucristo.

La idea de que Jesucristo es dado a conocer por el Espíritu a pueblos de diversas culturas encaja también con otras enseñanzas del Nuevo Testamento sobre el Espíritu. El Espíritu "os guiará a toda la verdad" (Juan 16:13); el Espíritu no lo hace "hablando por su cuenta", sino que el Espíritu "glorificará" a Jesucristo, "porque tomará lo mío y os lo anunciará" (16:15). En los escritos paulinos, es imposible estar "en Cristo" sin estar también "en el Espíritu": ambos están estrechamente unidos.11 Pablo utiliza la imagen del cuerpo de Cristo como imagen de la diversidad delimitada y la diferenciación de funciones dentro de la Iglesia. El Espíritu une a un cuerpo de creyentes dotados de diversos dones en el cuerpo de Cristo (1 Co 12), y como tal, la obra del Espíritu muestra, para Pablo, que la salvación se recibe por la fe, "no por la costumbre nacional y la afiliación social".12 Por este motivo, Pablo se enfadó cuando Pedro se apartó de los gentiles para no ofender a algunos cristianos judíos. "Yo me opuse a él en su cara, porque se condenaba a sí mismo; pues hasta que vinieron algunas personas de parte de Santiago, solía comer con los gentiles. Pero después que vinieron, se retrajo y se mantuvo apartado por miedo a la facción de la circuncisión" (Gal. 2:12). La negativa temporal de Pedro a aceptar a los gentiles y su identidad sociocultural fue una falta de honor a la propia obra del Espíritu al conceder la salvación mediante la fe en Cristo, no sobre la base de la ley.

Obsérvese que, aunque en las primeras comunidades cristianas judías y gentiles Jesucristo se entendiera inevitablemente de forma diferente, estas diferencias no eran necesariamente problemáticas en términos neotestamentarios. Los judaizantes y los protognósticos helenísticos presentaron versiones de Jesús y de su obra teñidas culturalmente que los escritores neotestamentarios sí consideraron problemáticas. Pero aparte de ciertos ejemplos en los que las fuerzas culturales abrumaban el carácter distintivo del Evangelio, judíos y griegos eran vistos como "uno en Cristo Jesús", una obra del Espíritu que supera el privilegio del origen nacional y étnico (Gal. 3:28). El Espíritu da testimonio del Cristo vivo, que actúa en comunidades de diversas culturas e historias, incorporándolas a Cristo y, por tanto, a ser "descendientes de Abraham, herederos según la promesa" (Gal. 3:29).

Como se ha explicado en el capítulo 3 sobre la doctrina de la inspiración, el Espíritu da vida a las palabras de la Escritura como instrumento para dar testimonio de Jesucristo. A la luz de los pasajes del libro de los Hechos y de los anteriores, existe un conocimiento de Jesucristo posibilitado por el Espíritu que tiene lugar a través de las Escrituras. Esto no requiere una sola voz en la interpretación, pues el Espíritu es también el vínculo que mantiene unidos a judíos y gentiles en la comunidad cristiana como un solo cuerpo (Ef. 2:11-17; 4:3-6). Lamin Sanneh dice:

El Nuevo Testamento describe a los gentiles cristianos y a otros como personas que se vinculan al cristianismo no atándose a los delantales de los orígenes judíos de Jesús, sino vistiéndose con las vestiduras auténticas de su propia cultura. Los propios cristianos judíos, principalmente Pedro y Pablo, fueron los primeros y los más firmes en instar a la Iglesia gentil a que diera ese paso radical. Por consiguiente, no es una traición a la fe que los creyentes de otros lugares abracen el cristianismo y lo integren en sus tradiciones nativas en lugar de volverse contra su cultura.13

Puesto que el Espíritu hace posible que diferentes recepciones de las Escrituras conduzcan al conocimiento de Jesucristo, debemos estar atentos a la obra del Espíritu aprendiendo de recepciones culturalmente diversas de las Escrituras. Las diferencias culturales en la interpretación de las Escrituras (como en las representaciones artísticas de Jesús y su familia mencionadas anteriormente) no son simplemente un problema que hay que superar; pueden ser un signo de la obra del Espíritu en la indigenización del Evangelio, es decir, ¡algo que hay que celebrar!

La obra continua del Espíritu: Leer con el pueblo de Dios en contextos culturales diversos

Concretamente, ¿cómo podemos encontrar la obra del Espíritu en las diferentes recepciones culturales de la Escritura de manera que ilumine nuestra propia recepción de la Escritura? Algunos ejemplos pueden ayudar a aclararlo.

Mientras enseñaba durante un año en una escuela teológica de Etiopía, mi comprensión de cómo interpretar la Biblia creció a medida que aprendía de la recepción de las Escrituras entre mis alumnos. Nuestros alumnos procedían de diversas regiones y tribus de Etiopía, y cada tribu tenía su propio código de tabúes alimentarios. Mantenerse fiel a ese código formaba parte de la autoidentificación de una persona con su identidad tribal. Las leyes dietéticas del Antiguo

Testamento tenían mucho sentido para aquellos estudiantes: las veían como leyes dadas a Israel por Dios como una forma de que Israel recordara que era el pueblo elegido de Dios. Descubrí que muchos cristianos de mi cultura natal en Estados Unidos no sabían cómo dar sentido a esas leyes dietéticas: o bien las ignoraban, o bien las consideraban guías crípticas para una alimentación sana. Como en muchas culturas del antiguo Cercano Oriente, mis alumnos etíopes sabían que los tabúes alimentarios no se referían a dietas saludables. Esas culturas utilizaban las leyes alimentarias para expresar una diferenciación cultural: puede que otras culturas coman camellos, y puede que no haya nada biológicamente malo en comer camellos, pero eso no es lo que hace nuestro pueblo.

Aunque mis alumnos cristianos no guardaban el kosher (a la luz de la decisión del Concilio de Jerusalén en Hechos 15), pudieron comprender en profundidad la narración del Antiguo Testamento sobre el pueblo de Dios a través de su propia práctica cultural de los tabúes dietéticos. Aunque todos los alimentos son ahora "limpios" para los que están en Cristo, mis alumnos tenían una idea clara de cómo las leyes dietéticas siguen siendo operativas para los cristianos: estamos llamados a ser un pueblo santo, apartado del mundo para los propósitos de Dios. Debemos vivir de un modo que nos distinga de quienes nos rodean.

¿Por qué mis alumnos tenían una visión especial del texto bíblico? En este caso concreto, su bagaje cultural era mucho más similar al de las culturas en las que se escribió la Biblia. La particularidad de su cultura establecía una conexión con la particularidad de las antiguas culturas del Próximo Oriente y de los judíos del Segundo Templo. Philip Jenkins da numerosos ejemplos como estos en The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South. Por ejemplo, Jenkins señala que muchos lectores del Sur global están mucho más cerca del tipo de culturas agrarias que dieron lugar a las imágenes de las Escrituras y a situaciones culturales relacionadas con las semillas y la siembra, el hambre y el exilio. Muchos pueden relacionarse con la circunstancia de los jornaleros a los que se les ha pedido que trabajen en una viña (Mateo 20:1-15) y que se dediquen a podar vides y sarmientos (Juan 15)14.

Sin embargo, el hecho de que el Espíritu permita una recepción indigenizada de las Escrituras no se basa únicamente en la distancia cultural relativa entre la cultura receptora y el contexto cultural originario de las Escrituras.15 El relato del libro de los Hechos, y el consiguiente crecimiento del cristianismo helenístico-romano, nos lo dice: no cabe duda de que la idea que tenían los primeros conversos judíos de Jesús como mesías y Señor judío está más cerca del contexto cultural de los escritos neotestamentarios que la de los primeros conversos gentiles -y los muchos conversos gentiles que les siguieron. Sin embargo, aunque es muy valioso que los gentiles acepten el contexto judío del mesías, el concilio de Jerusalén no permite una prioridad básica de la cultura judía sobre la griega.16 Las apropiaciones del mensaje cristiano en diversas culturas se consideran obra del mismo Espíritu en un solo Cristo: "Así que él [Cristo] vino y os anunció la paz a vosotros que estabais lejos y la paz a vosotros que estabais cerca; porque por medio de él ambos tenemos acceso en un solo Espíritu al Padre. Así que ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino ciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios" (Ef. 2:17-19). Un grupo culturalmente diverso de creyentes está unido como uno en el Espíritu en Cristo, como miembros de "la familia de Dios".

La unidad del Espíritu que mantiene unida la pluralidad cultural de la recepción de las Escrituras por parte de la Iglesia se manifiesta en el fenómeno de la traducción, que es fundamental para la fe cristiana. El Nuevo Testamento no se escribió en la lengua que hablaba Jesús (arameo), ni siquiera en el griego culto de Filón. Se escribió en griego vernáculo. ¿Hubo una ganancia y una pérdida al recibir las enseñanzas y tradiciones arameas de Jesús en griego? Sí. ¿Hubo una ganancia y una pérdida al poner el testimonio apostólico de Cristo en la lengua común del pueblo? Sí. "Los Evangelios del Nuevo Testamento son una versión traducida del mensaje de Jesús", dice Lamin Sanneh, "y eso significa que el cristianismo es una religión traducida sin una lengua revelada".17 Del mismo modo que la ganancia y la pérdida cultural en las múltiples lenguas de Pentecostés se atribuyen al Espíritu, el griego koiné (común) del Nuevo Testamento se recoge en la obra del Espíritu.

Esta característica del Nuevo Testamento corresponde a un rasgo notable de la historia cristiana: la audaz voluntad de los cristianos de traducir las Escrituras a miles de lenguas vernáculas de todo el mundo. A menudo, los cristianos han mostrado una lealtad vigilante a una traducción concreta, ya fuera la Vulgata latina o la versión King James. Pero hasta un punto sorprendente, los cristianos han estado dispuestos a seguir la trayectoria de Pentecostés haciendo de la traducción de la Biblia uno de los primeros actos de la labor misionera. El contraste con una religión como el islam es sorprendente. Para el islam, las propias palabras árabes son las palabras de Dios, y ninguna traducción del Corán puede llamarse realmente el Corán. Las traducciones se pueden utilizar para el estudio, pero no en el culto público y, desde luego, no como sustituto del árabe.18 En cambio, la tradición cristiana ha trabajado generalmente con un supuesto que mantiene unidas la unidad y la pluralidad en la interpretación bíblica: el Espíritu utilizará las Escrituras en varias lenguas para llevar a las personas al conocimiento de Dios en Jesucristo y a la unidad que hay en él. Pero al igual que las diferencias entre las traducciones son irreductibles, también lo serán las diferencias entre la recepción de las Escrituras en las diversas culturas.

En Christianity Rediscovered, el sacerdote católico Vincent Donovan relata su intento de compartir el mensaje del Evangelio entre la tribu nómada masai de Kenia. Una de sus lecciones más importantes fue que si se limitaba a presentar su propio relato del mensaje cristiano, Jesús sería recibido como una mercancía cultural occidental, un peldaño en el camino de la occidentalización de la cultura. Por sí solo, Donovan no disponía de los recursos necesarios para describir cómo podía ser recibido el Evangelio por los masai. Al sumergirse en la cultura, Donovan pudo ver cómo los masai buscaban a Dios. Poco a poco, Donovan fue compartiendo el mensaje de Jesús y las Escrituras con respecto a estas prácticas, creencias y narraciones indígenas. El cristianismo abrazado por los masai no era una mera traducción del cristianismo occidental de Donovan, sino una traslación del relato neotestamentario de la Buena Nueva a su propia cultura. He aquí un credo masái:

Creemos en el único Dios Superior, que por amor creó el hermoso mundo y todo lo bueno que hay en él. Creó al hombre y quiso que el hombre fuera feliz en el mundo. Dios ama al mundo y a todas las naciones y tribus de la tierra. Hemos conocido a este Dios Alto en la oscuridad, y ahora

lo conocemos en la luz. Dios prometió en el libro de su palabra, la biblia, que salvaría al mundo y a todas las naciones y tribus.

Creemos que Dios cumplió su promesa enviando a su hijo, Jesucristo, un hombre de carne y hueso, judío de tribu, nacido pobre en una pequeña aldea, que abandonó su hogar y estuvo siempre de safari haciendo el bien, curando a la gente por el poder de Dios, enseñando sobre Dios y el hombre, mostrando que el sentido de la religión es el amor. Fue rechazado por su pueblo, torturado y clavado de pies y manos en una cruz, y murió. Yació enterrado en la tumba, pero las hienas no le tocaron, y al tercer día resucitó de la tumba. Ascendió a los cielos. Él es el Señor.

Creemos que todos nuestros pecados son perdonados a través de él. Todos los que tienen fe en él deben arrepentirse de sus pecados, bautizarse en el Espíritu Santo de Dios, vivir las reglas del amor y compartir el pan juntos en el amor, para anunciar la buena nueva a los demás hasta que Jesús vuelva. Le estamos esperando. Él está vivo. Él vive. Esto creemos. Amén.19

Este credo muestra cómo la traducción del mensaje cristiano no tiene por qué apartar a Jesús de su identidad judía ("judío por tribu"). Además, el credo es explícito sobre algunas cuestiones sobre las que muchos otros credos no lo son (por ejemplo, las funciones de la Biblia, el amor de Dios por todo el mundo, el ministerio sanador de Cristo), mientras que no incluye reflexiones sobre cuestiones que son comunes en muchos otros credos (por ejemplo, el regreso de Jesús para el juicio final, la naturaleza precisa de la deidad y la humanidad de Jesús). Las dos últimas frases del primer párrafo abordan cuestiones presentes para una cultura que ha escuchado un mensaje nuevo, de una fuente nueva (la Biblia): ¿Es éste un "Dios diferente" del que adoraban nuestros antepasados? ¿Por qué debemos prestar atención al Dios descubierto a través de este libro, la Biblia? Son preguntas diferentes de las que se plantearon en los Concilios de Nicea o Constantinopla. Pero son preguntas cruciales para que los masai reciban el mensaje cristiano. La interpretación culturalmente condicionada de las Escrituras que representa un credo como éste no es simplemente la proyección de precomprensiones culturales arraigadas: es el producto de una lucha con las Escrituras por parte del pueblo masái. En esta lucha e indigenización del Evangelio, hay ecos de la obra del Espíritu en Pentecostés, que hizo comprensible la palabra de Dios a personas de muchas lenguas y culturas.

En resumen, la indigenización del mensaje cristiano -vinculada a lecturas contextuales de las Escrituras- es una obra del Espíritu que debemos celebrar. En términos de nuestra norma enunciada al principio ("la interpretación de las Escrituras desde contextos diversos puede recibirse como un enriquecimiento mutuo, como dones del Espíritu"), esa indigenización puede ser utilizada por Dios para abrir nuevas puertas a la comprensión de las Escrituras. A diferencia de la tendencia ilustrada de algunos enfoques histórico-críticos a considerar la particularidad cultural del lector como un obstáculo que hay que superar, la diferencia cultural en la interpretación de las Escrituras puede ser un signo del Espíritu de Pentecostés que hace que la palabra de Dios penetre en el lenguaje, los relatos y las prácticas de diversas culturas. El mismo hecho de traducir la Biblia a muchas lenguas implica la sorprendente afirmación de que el cristianismo es una religión de revelación "sin lengua revelada". No existe una lectura

descontextualizada de las Escrituras, como tampoco existe una manifestación no traducida del cristianismo. "La Iglesia en cualquier lugar y en todas partes está situada... en un entorno traducido".20

La recepción de la Escritura como obra de la crítica del Espíritu a la cultura y de la conversión permanente de la Iglesia

El carácter limitado de la obra del Espíritu

Toda interpretación de las Escrituras está determinada por el contexto de la cultura receptora. El Espíritu indigeniza el mensaje de la Biblia para que se adapte a todas las culturas y nacionalidades. Sin embargo, no hay ninguna cultura que esté más allá de la necesidad de la obra convertidora del Espíritu a través de la Escritura. Como señaló un autor del siglo II sobre el modo en que los cristianos se relacionan con la cultura, para ellos "toda tierra extranjera es para ellos como su patria, y toda tierra natal como tierra de extranjeros "21. Los cristianos están en casa en todas las culturas, y en ninguna. La palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que una espada de doble filo: penetra hasta partir el alma y el espíritu, las articulaciones y los tuétanos" (Heb. 4:12). La inhabitación cristiana de la cultura necesita siempre la intervención quirúrgica de la palabra de Dios. La palabra de Dios no se limita a habitar las culturas, sino que las transforma.

Esta transformación no es simplemente una obra humana, algo que un método exegético particular pueda producir mediante un esfuerzo humano disciplinado. Es obra del Espíritu, del mismo modo que Dios incorpora e incluye las actividades humanas en la obra del Espíritu. Lesslie Newbigin dice que si una cultura se encuentra con el Evangelio como revelación de Dios, "implicará la contradicción [de la cultura], y llamará a la conversión". Esta conversión, "que es el fin propio hacia el que mira la comunicación del Evangelio, sólo puede ser obra de Dios, una especie de milagro "22. Esto no debería sorprendernos: como mostré en el capítulo 1, nuestra lectura de las Escrituras forma parte de nuestra continua transformación a imagen de Cristo. Sin embargo, esta transformación implica tanto una muerte a nuestro viejo yo -una mortificación de algunos de nuestros deseos y concepciones culturales más preciados- como una resurrección en Cristo. El Espíritu anima ambos aspectos de nuestra lectura de la Escritura en unión con Cristo: mortificación y vivificación. El Espíritu utiliza la Escritura como instrumento en este proceso de muerte, resurrección, curación y restauración en Cristo.

En términos de la Iglesia y las Escrituras, esto significa que la Iglesia no es "dueña" de la Biblia. La Biblia es la herramienta del Espíritu para desbaratar constantemente los modelos culturales pecaminosos, un proceso de crítica y sanación que no termina nunca. Considerar que las Escrituras cristianas son un libro de consulta religioso entre otros entraña un peligro sutil pero poderoso. Desde un punto de vista antropológico, se pueden explicar los fenómenos religiosos por el modo en que textos como el Vinaya Pitaka conducen a determinadas prácticas entre los budistas, el Corán a prácticas entre los musulmanes, el Antiguo y el Nuevo Testamento a prácticas entre los cristianos. Pero si la historia se queda ahí, entonces nos quedamos con un relato deísta de la religión que carece de la acción continuada de Dios en la historia. Para los cristianos, la Biblia no es "nuestro propio libro" en el sentido de que simplemente legitima y

respalda nuestras prácticas. Es un libro utilizado por el Dios que nos posee, remodelándonos a imagen de Cristo.

En términos de una teología bíblica del Espíritu, el Espíritu no produce simplemente una celebración indiferenciada de la "diferencia" en la interpretación bíblica. Algunas diferencias hermenéuticas se deben a la idolatría y al pecado humanos, a una resistencia cultural a la obra transformadora de la Escritura. En nuestros días, resulta especialmente tentador equiparar la labor indigenizadora del Espíritu con la fascinación posmoderna por "el otro". Pero en la propia Escritura, el reino del Espíritu es un reino de discernimiento. Como escribió Pablo a los corintios: "No hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios", no "enseñados por la sabiduría humana", sino por el Espíritu para que podamos "interpretar las cosas espirituales". Y este Espíritu no es una sensibilidad ahistórica, que flota libremente, sino una que refleja "la mente de Cristo" (1 Cor. 2:14-16).

De hecho, varios libros del Nuevo Testamento se esfuerzan por delinear para nosotros la forma muy específica de la vida en el Espíritu, mostrando que no todas las diferencias culturalmente arraigadas proceden del Espíritu. Pablo da una gran especificidad a las "obras de la carne" en contraste con la vida en el Espíritu. Las obras de la carne y del Espíritu se oponen mutuamente: las obras de la carne incluyen "fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicerías, enemistades, pleitos, celos, iras, contiendas, disensiones, facciones, envidias, borracheras, orgías y cosas semejantes a éstas"; por el contrario, "el fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, generosidad, fidelidad, mansedumbre y dominio de sí" (Gal. 5:16-26). Pablo amplía aquí un tema ya presente en el Antiguo Testamento, en el que la vida en el Espíritu está relacionada con la obediencia a los mandamientos de Dios (por ejemplo, en Ezequiel 37:27, el Señor declara: "Pondré mi espíritu dentro de vosotros, y haré que sigáis mis estatutos y cuidéis de observar mis ordenanzas"). Sería difícil pensar en algo más moldeado culturalmente que un conjunto de amonestaciones y prohibiciones éticas. Sin embargo, eso es precisamente lo que los escritos paulinos relacionan con la obra del Espíritu. Aunque Pablo, el apóstol de los gentiles, defiende la idea de que el Espíritu ha sido dado a pueblos de todas las naciones y costumbres, conserva ideas bastante específicas sobre qué comportamientos surgen de la vida en el Espíritu y cuáles no.

Los Evangelios Sinópticos presentan un retrato similar de las exigencias éticas con respecto al propio Jesús. Jesús ofrece una gran cantidad de enseñanzas éticas en estos Evangelios, enseñanzas que no tienen miedo de ser específicas incluso en asuntos espinosos relacionados con la ley de Dios, como la riqueza, el divorcio y el amor a los enemigos. En repetidas ocasiones, Jesús advierte a los que le rodean de que pongan en práctica sus enseñanzas (Mt. 7:15-27; Lc. 6:43-49), y advierte de que el reino no será heredado por quienes tengan ciertos patrones de conducta (Mt. 25:31-46; 13:36-43). Se interpreten como se interpreten pasajes como estos de los Evangelios Sinópticos, está claro que Jesús no se limita a "celebrar la diferencia" cuando se trata de distintos patrones de comportamiento ético.

Además de estos criterios éticos culturalmente cargados, la obra de Dios en pueblos diversos conduce a una diversidad limitada de confesiones teológicas en el Nuevo Testamento. Como he

señalado anteriormente, dentro del propio libro de los Hechos ya existe una diversidad de perspectivas culturalmente informadas sobre Jesús entre los círculos griegos y judíos, y esta diferencia se atribuye a la obra del Espíritu. Pero también hay límites. Inmediatamente antes de exponer la variedad de dones del Espíritu en 1 Corintios 12, Pablo declara rotundamente algunos límites generales: Nadie que hable por el Espíritu de Dios dice jamás: "¡Maldito sea Jesús!" Y nadie puede decir "Jesús es el Señor" si no es por el Espíritu Santo" (1 Cor. 12:3). En otras palabras, sólo el Espíritu permite confesar que "Jesús es el Señor", una confesión de peso en el contexto del Nuevo Testamento.23 En 1 Juan, el "mentiroso" es el que "niega que Jesús es el Cristo", el Mesías (1 Juan 2:22). Se trata de una confesión teológica, pero también vinculada a la práctica ética, pues "el que dice: 'He llegado a conocerle [a Jesucristo]', pero no obedece sus mandamientos, es un mentiroso, y en tal persona no existe la verdad" (1 Juan 2:4).

Desde las primeras hasta las últimas Epístolas del Nuevo Testamento, hay advertencias a las primeras congregaciones cristianas sobre las falsas enseñanzas, doctrinas y prácticas que llevan por mal camino. De hecho, desde un punto de vista histórico-sociológico, "las cartas de Pablo deben su existencia a la amenaza de la herejía en sus iglesias", y la composición de las cartas deuteropaulinas y de los Evangelios sinópticos siguió estando moldeada por los primeros debates cristianos sobre la enseñanza y la práctica ortodoxas.24 Como cristianos, confiamos en que el Espíritu de Dios actuara en y a través de estos debates y en estos documentos. Pero, en cierto modo, en el origen de los propios documentos del Nuevo Testamento está la convicción de que algunas formas de entender la obra de Dios en Jesucristo son superiores a otras. En el Nuevo Testamento existe una diversidad de puntos de vista sobre Dios y Jesucristo, pero se trata de una diversidad delimitada. Establecer esos límites fue un impulso central para la redacción de los libros que se recibieron en el canon del Nuevo Testamento.

Del mismo modo, la labor del Espíritu en la formación de la Iglesia a través de las Escrituras tiene un carácter limitado y específico. El Espíritu no moldea las iglesias para que se ajusten a una forma o ideal cultural. Más bien, el Espíritu genera una diversidad delimitada a medida que conforma a muchos pueblos a la imagen de Jesucristo. Los "límites" de esta diversidad están constituidos en última instancia por Jesucristo mismo.25 Cristo vivo se ha hecho uno con todas las culturas y pueblos, pero ninguna cultura puede ser -ni será nunca- un reflejo pleno de Jesucristo. Por tanto, debemos mantener una gran paradoja: el Verbo encarnado habla a través de la Escritura para que nuestra fe pueda llegar a ser nuestra, en medio de toda nuestra particularidad cultural; sin embargo, el Verbo encarnado llama a sus discípulos a una conversión continua, en la que el Espíritu utiliza la Escritura para remodelar al pueblo de Dios a imagen de Cristo.

Discernir el Espíritu, Parte I: La insuficiencia de la apelación directa a la "experiencia" como criterio para discernir la obra del Espíritu en las Escrituras

Aunque casi el 80% de los estadounidenses se declaran cristianos, menos del 40% de ellos asisten semanalmente a los servicios religiosos.26 Ante tanto cristianismo nominal, los pastores estadounidenses, los líderes eclesiásticos y otros profesionales de la religión pueden obsesionarse a menudo con enmarcar el Evangelio de forma que refleje y confirme la experiencia de los oyentes. Al igual que los publicistas, los grupos eclesiásticos y

paraeclesiásticos empiezan a "reempaquetar" el Evangelio de forma que resulte atractivo para los consumidores potenciales. En este contexto, el objetivo de la interpretación de las Escrituras es hacerlas "relevantes": es decir, quitarles las asperezas que puedan entrar en conflicto con la experiencia americana compartida y hacer que parezcan útiles para las personas que desean una vida con "valor añadido". La palabra de Dios a través de las Escrituras funciona para apoyar objetivos preestablecidos: tener éxito, estar cómodo y sano. El criterio real, entonces, para discernir una interpretación correcta de una aberrante es si funciona para ayudar a los consumidores religiosos a tener éxito, estar cómodos y sanos. No hace falta pasar mucho tiempo recorriendo los pasillos de una librería cristiana para descubrir que éste es un enfoque dominante del uso de las Escrituras en muchos círculos estadounidenses, no un pequeño espectáculo secundario.27

Algunos defensores de un enfoque de la interpretación bíblica que sitúa la relevancia como criterio central afirman que lo único que pretenden es contextualizar el mensaje del Evangelio. En términos generales, "contextualización" es un término que se utiliza para hablar del proceso por el cual el Evangelio se comunica, se recibe y se vive en la particularidad de un contexto cultural específico.28 Como tal, la obra indigenizadora del Espíritu puede conducir a una contextualización del Evangelio y de la interpretación de las Escrituras en un contexto cultural particular, como he analizado anteriormente. Pero, ¿significa la preocupación por contextualizar el Evangelio que cualquier esfuerzo por hacer que el Evangelio sea relevante para la experiencia compartida de una cultura es una participación en la obra del Espíritu?

En última instancia, creo que la respuesta es "no". Hay al menos dos razones para ello. En primer lugar, si vemos nuestra interpretación de las Escrituras como parte de la obra del Espíritu, entonces debemos reconocer la forma en que la obra específica del Espíritu enraizada en Cristo implica una contradicción de los valores presentes en todas las culturas, incluso los valores estadounidenses ampliamente compartidos, como tener éxito, sentirse cómodo y saludable. Aunque estemos ansiosos por utilizar la Biblia de forma que nos alivie del estrés y nos ayude a alcanzar la seguridad económica, el Espíritu utiliza las Escrituras para dar testimonio del camino en forma de cruz que supone seguir a Jesucristo. En el Evangelio de Mateo, Jesús no sólo dice: "Venid a mí todos los que estáis cansados y lleváis cargas pesadas"; también dice: "Tomad vuestra cruz y seguidme", perdiendo la vida por Cristo (Mt. 11:28, 16:24-25). El Espíritu dice palabras de consuelo a través de las Escrituras; pero no es "consuelo" tal como lo definen los valores estadounidenses de clase alta o media. El Espíritu ofrece consuelo al dar testimonio de que pertenecemos a Cristo y somos miembros de su cuerpo al seguir el camino de Cristo en forma de cruz. Pero este tipo de consuelo, entregado por el Espíritu, a menudo subvierte el "consuelo" que buscan los estadounidenses. Cuando nuestros esfuerzos por hacer que la Escritura sea relevante o contextual simplemente conducen a reforzar valores culturales apreciados, la estamos utilizando con fines que entran en conflicto con el propósito del Espíritu.

La segunda razón por la que no se participa necesariamente en la labor indigenizadora del Espíritu cuando se intenta que las Escrituras sean culturalmente relevantes es la siguiente: una contextualización adecuada no implica simplemente conformar la interpretación de las

Escrituras a patrones culturales compartidos de experiencia. De hecho, la propia experiencia es un concepto bastante confuso. Recurro a la categoría de experiencia porque a menudo se utiliza para justificar una determinada hermenéutica de las Escrituras. Supuestamente, como somos estadounidenses, debemos aplicar la Escritura a la "experiencia estadounidense". Vivimos en una cultura que piensa que necesita éxito, comodidad y salud, por lo que deberíamos hacer que la Escritura sea aplicable a esta experiencia.29

Esta afirmación es llamativa porque supone que la experiencia es algo primigenio y fijo, de modo que la Escritura debe adaptarse y conformarse a la forma de las preocupaciones y preguntas contenidas en la "experiencia americana". Pero debemos cuestionar esa suposición. Por un lado, hay algo inevitable en la experiencia: no podemos dejar de lado nuestra experiencia cuando interpretamos las Escrituras, porque la experiencia forma parte de nuestra manera cultural de estar en el mundo. Una interpretación de la Escritura que no se vea afectada por la experiencia es tan imposible como una interpretación que no se vea afectada por el contexto cultural del lector.

Sin embargo, las experiencias -y en particular las religiosas- no tienen un significado fijo o evidente. Siempre hay que interpretarlas, y con frecuencia se reinterpretan a la luz de nuestro encuentro con las Escrituras y la enseñanza cristiana. Por ejemplo, consideremos las experiencias de las que habla Jesús en Mateo 7:21-23:

"No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos, sino sólo el que hace la voluntad de mi Padre que está en los Cielos. Aquel día muchos me dirán: "Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre expulsamos demonios, y en tu nombre hicimos muchas obras de poder? Entonces les declararé: 'Nunca os conocí; apartaos de mí, malhechores'".

Hay pocas experiencias en la vida cristiana que parezcan tener un significado más evidente que las experiencias dramáticas de poder espiritual-de profecía, exorcismo y "hechos de poder." Pero Jesús dice algo notable en este pasaje: incluso estas vívidas demostraciones externas de servicio hechas en el nombre de Jesús no son necesariamente verdaderos actos de discipulado. ¿Cómo es posible? El verdadero discípulo es "el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos", e incluso los actos vívidos de poder pueden no ser lo que parecen ser. Hay que interpretarlos a la luz de las palabras de Jesús y de su criterio de obediencia a la voluntad del Padre.

En este pasaje podemos ver que la experiencia necesita ser interpretada por una norma exterior a ella misma. Este tema es ampliado por Jonathan Edwards, que recurrió a las Escrituras en busca de recursos para interpretar la experiencia cristiana en el primer Gran Despertar. Puesto que la experiencia en sí no tiene un significado evidente, hay que fijarse en el "fruto del Espíritu", sobre todo en los actos de obediencia, para discernir dónde ha actuado el Espíritu30. Aceptemos o no el criterio de Edwards sobre la obra del Espíritu, es un modelo útil en dos sentidos: en primer lugar, toma en serio las dimensiones experienciales de la vida cristiana, que el Evangelio al que se accede a través de las Escrituras debe comprometer nuestra mente y

nuestro corazón, dando fruto en nuestra vida práctica; en segundo lugar, Edwards afirma un criterio para discernir la obra del Espíritu que es externo a nuestra propia experiencia, a saber, un relato bíblico del Espíritu y de los frutos del Espíritu.

El ejemplo de Edwards muestra que utilizar la Escritura como criterio para la obra del Espíritu no tiene por qué implicar ignorar nuestra experiencia, sino que debemos comprender que nuestra experiencia necesita ser transformada bajo el señorío de Cristo. A nivel conceptual, una de las razones por las que tendemos a utilizar la experiencia como criterio fijo para interpretar la Escritura es porque no vemos lo culturalmente contingentes que son nuestras propias experiencias. Debemos aplicar las Escrituras a las experiencias típicas, o "valores", de los lectores. Sin embargo, como ha argumentado el teólogo George Lindbeck en The Nature of Doctrine, nuestras propias experiencias no son primarias y fijas. "La relación entre religión y experiencia... no es unilateral, sino dialéctica".31 La religión no consiste en encontrar formas externas que expresen la "experiencia interior" de las personas, como expresiones religiosas o sermones "relevantes". Más bien, la propia experiencia religiosa se configura e interpreta a la luz de los sermones que escuchamos, las Escrituras que leemos y la comunidad en la que participamos. No debemos buscar en las Escrituras lo que es compatible con una necesidad interna fija de experiencia. Debemos reconocer que "la religión es ante todo una palabra externa" que "moldea y da forma al yo y a su mundo". Así, según Lindbeck, el mensaje cristiano al que se accede a través de las Escrituras no debe verse como una expresión de nuestra experiencia, sino como una reorientación de nuestra experiencia, de modo que aprendamos "la historia de Jesús e Israel lo suficientemente bien como para interpretar y experimentar [nosotros mismos] y [nuestro] mundo en sus términos" (p. 34). No debemos dejar que la experiencia dicte cómo recibimos la Escritura, sino permitir que la Escritura modifique cómo experimentamos el mundo.

A la luz del relato de Lindbeck, podemos ver cómo nuestra experiencia no tiene por qué ser una camisa de fuerza para la Escritura, sino que la Escritura puede ser la herramienta del Espíritu para transformar incluso nuestra interpretación de nuestras experiencias. La interpretación bíblica debe ser pertinente en un sentido determinado: debe dirigirse a los oyentes, proclamando la palabra de Cristo vivo que llama a los oyentes a una conversión continua. Pero este tipo de relevancia no pretende ajustar el mensaje a un conjunto fijo de experiencias, sino que requiere que el Espíritu modifique nuestras experiencias y nuestra forma de interpretarlas.

La cuestión de si asumir una teoría "fija" de la experiencia penetra en muchas decisiones relacionadas con la interpretación bíblica en el ministerio cristiano. Cuando el grupo de jóvenes de la iglesia elige el plan de estudios, tiene muchas opciones que se centran en lo que supuestamente es la "experiencia de la juventud estadounidense": sexo, citas, drogas y presión de grupo. Aunque es importante abordar estos temas abiertamente, si nuestros estudios bíblicos para jóvenes dan la impresión de que la Biblia tiene poco que ofrecer aparte de consejos sobre sexo, citas y presión de grupo, entonces no hemos confiado en el poder del Espíritu para usar las Escrituras para replantear las experiencias juveniles a la luz de Cristo. Cuando un culto del Día de los Caídos subordina la lealtad a Jesucristo a la lealtad a los Estados Unidos y su bandera, no hemos entrado en la obra transformadora del Espíritu a través de la

Escritura que nos forma, ante todo, en ciudadanos del reino de Cristo. No hay nada fijo en la experiencia de los cristianos en cualquier contexto cultural en el que se encuentren; por eso necesitamos participar en la obra transformadora del Espíritu a través de la Escritura.

En el enfoque que defiendo, la voluntad de desestabilizar una noción fija de experiencia en el discernimiento espiritual requiere una confianza en la obra del Espíritu para traer una palabra redentora y sanadora a través de la Escritura. Esto no es compatible con algunos enfoques críticos, que implican el uso de un conjunto de experiencias como norma final para discernir los textos bíblicos liberadores de los "tóxicos".32 De hecho, para algunos críticos, la idea misma de que la Escritura puede ser el instrumento de la revelación es simplemente una maniobra ideológica encubierta de una persona para ganar poder sobre otra. "La insistencia en que la Biblia es la Palabra de Dios", afirma Itumeleng Mosala, "debe verse como lo que es: una maniobra ideológica mediante la cual los intereses de la clase dominante que se manifiestan en la Biblia se convierten en una fe que trasciende las divisiones sociales, políticas, raciales, sexuales y económicas", ocultando así su verdadera naturaleza ideológica de imponer el control sobre los demás.33

La Biblia ha sido y sigue siendo mal utilizada con fines opresivos. Pero, a menos que cambiemos una forma de cautiverio cultural por otra, estamos llamados a un lugar de vulnerabilidad al confiar en la obra transformadora del Espíritu a través de las Escrituras, aunque estemos atentos para denunciar los ídolos culturales que distorsionan el testimonio del Espíritu a través de las Escrituras. Estamos llamados a leer con una hermenéutica de confianza receptiva, aunque sospechemos de los intérpretes pecaminosos (véase la tercera sección sobre "discernimiento espiritual" más adelante).34 Un encuentro transformador con la Escritura permite que la propia experiencia sea remodelada a través de la obra del Espíritu en la lectura de la Escritura, aunque nuestro contexto particular siga informando esta transformación a cada paso del camino.35
Discernir el Espíritu, Parte II: La guía que proporciona la obra del Espíritu en la comunidad para discernir la obra limitada del Espíritu en la interpretación de las Escrituras.

Si hemos de ser guiados por el Espíritu para discernir las interpretaciones fieles de la Escritura de las infieles, ¿cómo hemos de discernir la obra del Espíritu? Cuando nos fijamos en la propia Escritura para conocer la obra del Espíritu, vemos varias cosas relacionadas con la cuestión del discernimiento en la interpretación de las Escrituras: 1) El Espíritu obra para unir a los creyentes en una comunidad que se mantiene unida enraizada en Jesucristo y que, por medio de Cristo, tiene "acceso al Padre en un solo Espíritu" (Ef. 2:17). 2) El Espíritu produce frutos que se manifiestan en la comunidad y el testimonio. "El amor, la alegría, la paz, la paciencia, la bondad, la generosidad, la fidelidad, la mansedumbre y el dominio de sí" son características de la vida por el Espíritu (Gal. 5:22-23). 3) Como comunidad del pacto, la iglesia se encuentra en la esfera de influencia especial del Espíritu, habiendo pasado de ser "extranjeros" y "extraños a los pactos de la promesa" a ser un pueblo unido en "un templo santo en el Señor", "edificados juntos en el Espíritu como morada para Dios" (Ef. 2:12, 21-22).36 4) El Espíritu da testimonio de Jesucristo: las enseñanzas, los mandamientos y la confesión de Jesucristo (Jn. 14:23-26; 16:12-15; 1 Co. 12:3).

A través de todas estas obras del Espíritu, vemos cómo Dios se sirve de la comunidad cristiana de la iglesia como parte del proceso de discernimiento para escuchar lo que el Espíritu dice a través de las Escrituras. Sin embargo, el Espíritu no es posesión de la Iglesia, sino que es el Dios trascendente que da testimonio de la Palabra de Dios manifestada en Jesucristo. La obra del Espíritu a través del tiempo y en diversas culturas proporciona orientación para la interpretación de las Escrituras; sin embargo, la propia Iglesia no es la norma final para la interpretación de las Escrituras. El Espíritu conserva la libertad de hablar de nuevo a través de las Escrituras como norma definitiva para la conducta y la fe cristianas.

En este punto, se nos pide que mantengamos unidas las dos caras de una paradoja: por un lado, la obra del Espíritu está conectada con la vida y la historia de la Iglesia católica, y la Iglesia debe formar parte del proceso de discernimiento; por otro lado, como comunidad de pecadores que aún espera la consumación final de la redención, la Iglesia no debe ser la norma final para la interpretación de las Escrituras de un modo que se arrogue por encima de las Escrituras.

Desde la modernidad, los protestantes en particular han sido débiles a la hora de discernir la obra del Espíritu en y a través de la Iglesia a lo largo de su historia y a través de las culturas. En los siglos XVI y XVII, protestantes como los luteranos y los reformados se consideraban a sí mismos "católicos". No se trataba sólo de una declaración eclesiástica, sino de una declaración sobre el Espíritu: se veían a sí mismos en continuidad con los primeros concilios ecuménicos y credos de la Iglesia, dando por sentado que el Espíritu guiaba activamente a la Iglesia "hacia toda la verdad" a través de estas decisiones. A pesar de que el Credo Niceno fue escrito mucho más de mil años antes de la Reforma, estos protestantes seguían viéndolo como una norma legítima y católica para ellos. ¿Por qué? Porque contenía un depósito de la obra del Espíritu, una norma por la que la Iglesia universal podía discernir una interpretación fiel de las Escrituras de una aberrante. Tanto para los católicos romanos como para la mayoría de los protestantes de los siglos XVI y XVII, los credos y las enseñanzas de la Iglesia antigua eran normas para discernir el Espíritu, aunque surgieran de circunstancias culturales e históricas muy diferentes de las suyas. En lugar de asumir que estas diferencias culturales hacían irrelevante la atención a la Iglesia antigua, la confianza en la obra del Espíritu en la comunidad cristiana a lo largo del tiempo les hizo recurrir a los antiguos credos, concilios y enseñanzas como control y equilibrio para su propio tiempo.

Este punto es una extensión del argumento que expuse en el capítulo 2 a favor de vincular la obra del Espíritu con la tradición de la Iglesia. Pero asociar al Espíritu con la tradición de la Iglesia puede parecer a algunos lectores contraintuitivo, si no totalmente inverosímil. ¿Acaso el Espíritu no realiza siempre una "obra nueva"? ¿No deberíamos ver al Espíritu actuar en la espontaneidad y en las nuevas ideas más que en la tradición?

Este es un punto legítimo. El Espíritu siempre llama a la Iglesia más allá de sí misma, a su identidad como nueva creación de Dios. Pero es falso suponer que esta nueva llamada del Espíritu sea contraria a la afirmación de la obra del Espíritu en la comunidad cristiana del pasado. Si hemos de creer la promesa de Dios a través de las Escrituras de enviar el Espíritu a la

Iglesia para guiarla a toda la verdad, para unir a la Iglesia como cuerpo de Cristo, para darle dones y dar fruto a través del poder del Espíritu, entonces deberíamos esperar ver la obra del Espíritu en las comunidades cristianas del pasado. En el cristianismo influenciado por la Ilustración, la interpretación de las Escrituras se considera con frecuencia tarea del individuo; así, el Espíritu es como una vocecita etérea en la cabeza que habla al individuo. Pero no es así como las Escrituras describen la labor del Espíritu. El Espíritu forma a los creyentes en una comunidad que tiene sus propios controles y equilibrios, tanto en una iglesia local determinada como a través del tiempo y las culturas. La comunidad del Espíritu es la Iglesia viva y muerta, la Iglesia de la multiplicidad cultural que se mantiene unida en Jesucristo.

Por ejemplo, considere la posibilidad de que un profesor de educación de adultos de su iglesia afirme que Jesús, como primogénito de toda la creación (Col. 1:15), es nuestro modelo para saber cómo someternos a Dios Padre, que es la única autoridad suprema. Este profesor anima a los miembros de la congregación a poner sus ojos en el Padre, que posee la gloria y el poder de Dios, porque llegar a ser como Cristo es simplemente un medio para saber cómo someter nuestra voluntad al Padre.37 El profesor dice que el Espíritu le ha instruido para que esta enseñanza sea cierta, y señala varios pasajes del Nuevo Testamento para apoyar su postura.

Hay varias formas en las que una visión más comunitaria (y bíblica) del Espíritu puede ayudar en el discernimiento espiritual de esta situación. En primer lugar, el maestro puede ser confrontado por otros miembros de la congregación como control y equilibrio de la obra comunitaria del Espíritu. A medida que la congregación acude junta a las Escrituras, otros miembros pueden señalar la insuficiencia bíblica de este punto de vista. Este mismo proceso de discernimiento comunitario de la palabra del Espíritu a través de las Escrituras contrarresta el enfoque individualista del maestro. Además, los miembros de la congregación pueden señalar la forma en que la obra del Espíritu en el pasado de la Iglesia tiene implicaciones para este discernimiento: la postura del profesor entra claramente en conflicto con la afirmación del Credo Niceno de que el Hijo es de "una sola esencia con el Padre", para ser "adorado y glorificado" junto con el Padre y el Espíritu. Este credo es, de nuevo, el resultado de un debate sobre la interpretación de las Escrituras. Pero también proporciona orientación sobre la labor del Espíritu en el pasado entre los intérpretes de las Escrituras.

Sin embargo, dado que el Espíritu habla libremente a través de las Escrituras y no está estrictamente limitado por la interpretación pasada de la Iglesia, la presentación de pruebas de la tradición no cierra necesariamente la cuestión del discernimiento de lo que el Espíritu dice a través de las Escrituras. Sin embargo, si nuestra teología del Espíritu ha de ser bíblica, el maestro anterior debe mostrar cómo su interpretación refleja la enseñanza bíblica y apunta a la enseñanza, los mandamientos y la confesión de Jesús como Señor. La discusión de la obra del Espíritu en la historia y en otras culturas puede ser una forma de profundizar y enriquecer la exploración de lo que enseña la propia Escritura. La Iglesia puede proporcionar orientación y controles para el discernimiento espiritual en la interpretación de las Escrituras, aunque no pueda arrogarse el papel de ser la norma final para la interpretación de las Escrituras.

Discernir el Espíritu, Parte III: La función constructiva de la sospecha hacia las propias cautividades culturales combinada con la confianza en el poder transformador del Espíritu a través de las Escrituras.

Como cristianos que interpretamos las Escrituras, debemos exégesis no sólo de las Escrituras, sino también de nuestra propia cultura, la cultura que proporciona la lente a través de la cual recibimos las Escrituras. No se trata de una tarea secular o no teológica, sino que forma parte del proceso teológico de discernimiento de la obra del Espíritu. Ninguna cultura está exenta de la necesidad de discernimiento espiritual sobre cómo recibe la palabra de Dios a través de la Escritura. Porque en todas las culturas no sólo hay "parábolas seculares" que pueden dar testimonio involuntariamente de la verdad que hay en Jesucristo, sino también ídolos culturales que distorsionan y domestican el Evangelio de Jesucristo.38

¿Es realmente necesario "leer", o exegetizar, la propia cultura?39 Muchos cristianos que se acercan a la Biblia se enorgullecen de centrarse exclusivamente en la exégesis del propio texto bíblico. En cierto sentido, este énfasis es exactamente correcto: pone el foco en el texto, que se enfrenta a nuestras falsas e insuficientes ideas preconcebidas sobre la Escritura. Pero esta idea también tiene sus problemas. Muchas cuestiones relacionadas con la interpretación bíblica surgen de las posibilidades exegéticas que resultan evidentes para la cultura receptora, aunque estas posibilidades exegéticas se forman y se reciben de maneras culturalmente específicas. Sin un análisis de nuestras tendencias culturales en la recepción de la Escritura, podemos cegarnos ante las formas en que mantenemos la Biblia culturalmente cautiva de nuestros propios intereses.

Por ejemplo, imagine que asiste a un servicio religioso de una iglesia blanca del Sur de Estados Unidos poco antes de la Guerra Civil. Si surgiera el tema de la abolición, el pastor podría citar algunos versículos de las Escrituras que sugieren que la esclavitud es una institución que Dios apoya y que, por tanto, nosotros también deberíamos apoyar. Sin embargo, si se estuviera en una iglesia del norte de Estados Unidos, se citarían versículos de las Escrituras que sugieren que Dios aborrece la esclavitud, que es una institución humana pecaminosa que debe ser abolida. En un servicio religioso, el imperativo extraído de las Escrituras implicaría el apoyo a la esclavitud, en el otro la abolición de la esclavitud. ¿Qué significaría ser un creyente que intenta obedecer a Dios en estas dos congregaciones?

Ejemplos como éste demuestran que la obediencia a Dios a través de las Escrituras es mucho más profunda que la buena intención de obedecerlas. En el plano de la intención, tanto los cristianos que obedecieron el imperativo del pastor del Norte como los que siguieron la interpretación del pastor del Sur podrían considerarse obedientes en el sentido de que ambos tenían la intención de obedecer las Escrituras. Sin embargo, ahora que tenemos cierta distancia cultural e histórica de aquel momento, muchos (entre los que me incluyo) afirmarían que incluso un acto sincero de obediencia a una interpretación proesclavista de las Escrituras estaría distorsionado, sirviendo a un ídolo cultural en lugar de a Dios. Obedecer sinceramente a las Escrituras de un modo que avala la esclavitud no se arregla con buenas intenciones. La Biblia

quedó culturalmente cautiva de los ídolos de los estadounidenses que pretendían mantener la esclavitud y la segregación basadas en la raza.40

Puesto que todas las culturas tienen ídolos resistentes a la obra transformadora de Dios a través de las Escrituras, ¿cómo hemos de discernirlos? La exégesis cultural es notoriamente difícil. La cultura es como el agua en la que nadan los peces: es "como son las cosas", la lente a través de la cual vemos el mundo. Por eso, una de las maneras más eficaces de llegar a conocer la propia cultura es encontrarse con otra cultura. No nos damos cuenta de que hemos estado nadando en un arroyo hasta que nos encontramos con un estanque o un océano. Este encuentro intercultural ilumina y critica la forma en que se recibe la Biblia en la propia cultura.

Cuando conocí a varios cristianos de Uganda y Etiopía, me di cuenta de que recibían la Biblia de forma diferente a como lo hacía mi cultura de origen. Por ejemplo, las narraciones de las curaciones y exorcismos de Cristo eran muy significativas para esos cristianos: se apropiaban de las historias como una ayuda diaria en una zona con pocos médicos, frecuentes luchas para cubrir las necesidades básicas del cuerpo y numerosos encuentros con personas que luchaban contra poderes espirituales. Al comparar su respuesta a estos relatos evangélicos con la acogida que recibían en mi iglesia de Estados Unidos, me di cuenta de que a menudo se ignoraban o se trasladaban a un ámbito incorpóreo de las almas, en el que la "curación" se convertía en una metáfora de una nueva resolución psicológica o de la entrega del alma al cielo. Los pasajes sobre la curación quedaban truncados al ser leídos en mi contexto occidental, que supone una gran separación entre las realidades espiritual y material. Este encuentro con el cristianismo de África Oriental puso al descubierto algunos supuestos sobre mi propia exégesis de las Escrituras que no sabía que tenía. Más aún, me fue posible "ver" los ídolos culturales que se resistían a la obra transformadora de Dios a través de esos pasajes de las Escrituras. No sólo tuve una transformación de la voluntad; tuve una transformación de la vista, y pude percibir cómo el Espíritu podía utilizar pasajes de los Evangelios para criticar y reformar prioridades culturales profundamente arraigadas.

Aunque el encuentro con la exégesis de cristianos no occidentales (y viceversa) tiene un valor especial para los cristianos occidentales, las diferencias culturales dentro del propio cristianismo occidental pueden ser poderosas para poner de manifiesto la cautividad cultural del Evangelio. En una clase en Estados Unidos sobre el inquietante relato de Agar en el Génesis, una estudiante blanca de clase media dijo que no podía imaginarse a su iglesia discutiendo este inquietante relato de sufrimiento y aislamiento, que no parece recibir una resolución completa en el texto del Génesis. En cambio, una estudiante afroamericana dijo que en su iglesia negra urbana se hablaba con frecuencia de historias bíblicas como ésta: es decir, el sufrimiento perturbador y ambiguo era un tema central en muchos servicios religiosos de su congregación. Hasta cierto punto, esta diferencia puede deberse a la contextualización: las diferencias en cómo se recibe el Evangelio en medio de las diferencias culturales, étnicas, de raza y clase, urbanas frente a suburbanas, etcétera. Pero también tuve la sensación de que este texto de Agar había puesto al descubierto un ídolo cultural en la congregación suburbana, blanca y de clase media del primer estudiante. Se supone que los servicios religiosos deben ser alentadores, despojados de la lucha contra el sufrimiento ambiguo y la injusticia que es una dinámica en la

propia narrativa bíblica. Esta desinfección representa un punto ciego que funciona como una resistencia pecaminosa al poder transformador del Espíritu a través de las Escrituras.

Lo que todos estos enfoques tienen en común es que escuchamos las Escrituras como parte de la "comunión de los santos", una comunidad formada por el Espíritu que se extiende por todo el mundo y a lo largo del tiempo.41 El Espíritu transforma al pueblo de Dios a través de las Escrituras, y parte de la forma en que esto se consigue es mediante la iluminación y la crítica que surgen de los encuentros interculturales con otros lectores de las Escrituras. Además, diversas herramientas de análisis histórico y sociológico pueden ayudar a "leer la cultura" también a los intérpretes de las Escrituras. Para comprender los problemas y desafíos de la recepción de las Escrituras en Etiopía, no sólo entablé relaciones con personas de esa cultura, sino que también me dediqué al estudio académico de la historia y la cultura etíopes. A veces pensamos que podemos saltarnos esos pasos con nuestra cultura de origen. Pero eso no hace sino reforzar el mito cultural de que la propia recepción de las Escrituras es ahistórica y está más allá de la particularidad de las anteojeras culturales.

Un estudio reciente ofrece un ejemplo del valor del análisis sociológico para sacar a la luz los ídolos culturales que conforman la recepción de las Escrituras. Como señalé brevemente en el capítulo 1, en su libro Soul Searching, Christian Smith y Melinda Lundquist Denton estudiaron las creencias religiosas de adolescentes estadounidenses de una amplia variedad de tradiciones religiosas, ubicaciones geográficas y sociales, y etnias. Smith y Denton informan de las teologías explícitas expresadas a través de las entrevistas en profundidad, pero también trataron de describir las teologías implícitas u operativas. En cuanto a las teologías operativas, Smith y Denton hablan del "Deísmo Moralista Terapéutico" (DMT) como un sistema de creencias generalizado que subyace en la fe de una amplia variedad de adolescentes religiosos. Resumen estas creencias de la siguiente manera:

1. Existe un Dios que creó y ordena el mundo y vela por la vida humana en la tierra.

2. Dios quiere que las personas sean buenas, amables y justas entre sí, como enseñan la Biblia y la mayoría de las religiones del mundo.

3. El objetivo central de la vida es ser feliz y sentirse bien con uno mismo.

4. Dios no necesita estar particularmente involucrado en la vida de uno, excepto cuando Dios es necesario para resolver un problema.

5. Las personas buenas van al cielo cuando mueren.42

Nótese que no se menciona el pecado, la necesidad de un mediador con Dios, Jesucristo o el Espíritu Santo. Aparentemente, mientras seamos en general "buenos, agradables y justos los unos con los otros", estaremos bien con Dios, y la reconciliación a través de Jesucristo es innecesaria. Además, no necesitamos el poder del Espíritu para ser buenos; sólo acudimos a Dios cuando tenemos un problema concreto que necesita solución. En el centro está la

convicción de que debemos ser felices y sentirnos bien con nosotros mismos, y la suposición de que Dios consiente este centro.

Es crucial reconocer que este credo MTD no está al nivel de la teología conscientemente reconocida. Estos adolescentes no dirían: "Soy un deísta terapéutico moralista". Sin embargo, cuando se les pidió que hablaran sobre su fe y el significado de ésta en sus vidas, éstos fueron los temas comunes que surgieron. Rara vez mencionaban a Jesucristo, el Espíritu Santo o la Biblia. A veces, a un adolescente que iba a la iglesia se le preguntaba: "¿Qué crees de Jesús?". Silencio. El mismo adolescente que podía hablar elocuentemente sobre enfermedades de transmisión sexual se quedaba atónito en silencio cuando se le preguntaba sobre Jesucristo.

Como señalan Smith y Denton, la MTD no se limita a la cultura adolescente estadounidense, ya que los adolescentes estadounidenses han absorbido, en gran medida, las teologías operativas de los adultos que les rodean. Como fenómeno cultural, se convierte en la lente a través de la cual se percibe la religión y, como tal, pone de relieve ciertas cosas y desenfoca otras. Esto es especialmente importante en la interpretación de las Escrituras. El credo funcional de la MTD distorsiona cómo se escucha la Escritura. Ser consciente de cómo se escucha es crucial para alguien que intenta comunicar la enseñanza bíblica. He aquí una lista de ejemplos de exposición bíblica en el contexto de un grupo de jóvenes de una iglesia, y "cómo se escucha" con una teología operativa de la MTD.

Exposición bíblica:

Lo que oye la gente:

En el bautismo, las personas se unen a la muerte y resurrección de Cristo para estar "muertas al pecado y vivas para Dios en Cristo Jesús" (Rom. 6:1-11).

La gente debe bautizarse y esforzarse por ser buena gente, como Jesús fue una buena persona.

Dios es nuestra roca, nuestro único libertador y nuestra única fuerza, por lo que debemos vivir vidas de dependencia y gratitud hacia Dios (Sal. 18:1-6).

Dios es nuestra roca, para que podamos acudir a Él en esos [raros] momentos difíciles en los que nos cuesta salir adelante por nosotros mismos.

Jesucristo es el camino, la verdad y la vida: el camino al Padre (Juan 14:6).

Dios quiere que seamos felices, por eso envió a Jesús para perdonar nuestros pecados y proporcionarnos la entrada al cielo.

Cuando aún éramos pecadores, Cristo murió por nosotros, mostrando el amor de Dios (Rom. 5:6-11).

Jesús murió en la cruz para que podamos obtener el perdón de Dios después de hacer cosas que están mal.

En mi propio trabajo en la pastoral juvenil, he visto las ventajas de pedir a los jóvenes que dirijan el culto e interpreten las Escrituras. Suele ser una experiencia que fortalece la fe de los jóvenes y puede servir para que los líderes comprueben cómo se escucha su interpretación de las Escrituras. Si escuchamos con atención, a menudo podemos oír cómo el mensaje de la Biblia se ajusta a los ídolos culturales de la autosuficiencia y la autogratificación contenidos en el credo de los MTD. Un análisis sociológico del tipo que expone la teología operativa de la MTD puede ayudarnos a entender cómo abordar la Escritura de una manera que desafíe estas idolatrías latentes.

En resumen, encontramos los límites culturales de nuestro propio horizonte más claramente cuando interactuamos con intérpretes de diversas ubicaciones sociales, culturales e históricas, así como cuando nos comprometemos en el análisis histórico y sociológico de nuestra propia cultura. La recepción de la Biblia como Escritura implica tanto la exégesis del texto como la exégesis de la propia cultura de recepción.

El discernimiento espiritual en síntesis: La llamada a leer las Escrituras como la Iglesia: bajo la Palabra del Espíritu y, sin embargo, fortalecida por ella a través de las Escrituras

Hemos explorado una serie de dimensiones del proceso de discernimiento del Espíritu cuando leemos las Escrituras como cristianos. Los lectores fieles están abiertos a ser remodelados por el Espíritu a través de la Escritura, negándose a establecer su propia experiencia como norma fija para juzgar la Escritura. Debemos acercarnos a la Escritura prestando atención a las otras voces de la comunidad cristiana, tanto pasadas como presentes. De este modo, estamos atentos a la obra del Espíritu en y a través de las tradiciones de la Iglesia. Los lectores fieles también aplican una hermenéutica de sospecha hacia la recepción de la Escritura en su propia cultura, combinada con una confianza en el poder transformador del Espíritu a través de la Escritura. Un hilo común a todas estas dimensiones del discernimiento espiritual es una realidad de doble cara: en primer lugar, el lugar adecuado para interpretar la Escritura es la Iglesia, en el sentido comunitario e histórico más rico del término "Iglesia"; en segundo lugar, aunque el lugar adecuado de interpretación sea la Iglesia, los lectores eclesiásticos siguen siendo pecadores y, por tanto, debemos estar atentos a nuestra propia tendencia a utilizar nuestra propia experiencia o nuestros ídolos culturales para intentar bloquear la palabra externa y sanadora del Espíritu a través de la Escritura. La Escritura debe interpretarse desde un lugar autoconscientemente eclesiástico, pero la Iglesia encuentra su vida viviendo bajo la palabra del Espíritu a través de la Escritura, no a su lado o por encima de ella.

Utilizo la imagen de vivir bajo la palabra del Espíritu a través de la Escritura para dejar clara la autoridad relativa de la iglesia y la tradición con respecto a la palabra del Espíritu a través de la Escritura. La Escritura debe funcionar como la autoridad teológica final en relación con la iglesia y la tradición, porque la Escritura es el instrumento elegido por el Espíritu para comunicar a la iglesia la palabra transformadora de Dios en Cristo. Jesucristo es el Señor de la iglesia, y la Escritura es el instrumento del Espíritu para ejercer ese señorío. Eso no significa que el Espíritu esté ausente de la responsabilidad mutua de la comunidad de la iglesia, de sus tradiciones creenciales, de la experiencia humana o de la cultura. De hecho, no debemos tratar de interpretar las Escrituras de forma que nos abstraigamos de la tradición, los credos, la experiencia o la cultura. Sería una ilusión peligrosa, y también un intento de aislarnos de la obra del Espíritu en todos estos ámbitos.

Sin embargo, la suma total de lo que el Espíritu habla a través de la Escritura no es simplemente una compilación de tradición, credos, experiencia y cultura. Si así fuera, la Palabra de Dios se habría vuelto completamente inmanente: el Espíritu sería mudo aparte de lo que nosotros, como lectores, aportamos a la Escritura. Por el contrario, debemos recordar que la Escritura es el instrumento del Espíritu para comunicar una palabra externa que media la comunión y la obra salvífica del Dios trino. La Iglesia encuentra su vida en esta comunión trinitaria, pero no la encuentra por encima de ella.43

Así, aunque es correcto decir que la Iglesia vive bajo la palabra del Espíritu a través de las Escrituras, también es válido decir que la Iglesia encuentra su vida dentro de la obra del Espíritu a través de las Escrituras, en la economía trina de la salvación. El Espíritu habla una palabra externa a través de las Escrituras, pero no es una palabra que esté sobre nosotros de forma coercitiva, sino una palabra vivificadora que insufla vida en lo que estaba muerto. La Iglesia debe acercarse a la Escritura esperando someterse a la palabra del Espíritu, pero también ser fortalecida y transformada por esta palabra.

Ejemplo exegético ampliado

Como se ha analizado en este capítulo, todas las recepciones de la Biblia como Escritura están condicionadas culturalmente. Por un lado, el Espíritu trabaja para indigenizar la recepción de las Escrituras en diversos contextos, otorgando dones a la Iglesia en y a través de diferencias culturalmente moldeadas en la interpretación bíblica. Por otro lado, la Escritura nunca es "recibida" plenamente por ninguna cultura. La interpretación de las Escrituras participa en la obra escatológicamente condicionada del Espíritu de unir al pueblo de Dios a la muerte y resurrección de Cristo. Los lectores de las Escrituras participan en la obra del Espíritu, pero siguen siendo pecadores cuyo pecado necesita ser superado mediante la unión con la muerte de Cristo. De hecho, los lectores de las Escrituras son maestros del autoengaño pecaminoso; pues, como dice el profeta Jeremías: "El corazón es tortuoso por encima de todo; es perverso; ¿quién podrá entenderlo?". (Jer. 17:9) Como resultado, la lectura de la Escritura implica un equilibrio de confianza en el Espíritu y en la obra del Espíritu a través de la Escritura, con una sospecha sobre cómo los cristianos han utilizado la Escritura de manera interesada y opresiva. Esta sospecha de los intérpretes pecadores (como nosotros mismos) forma parte del proceso de dar muerte al viejo yo pecador y resucitar con Cristo por el poder del Espíritu.

Veamos un ejemplo del ministerio cristiano que muestra algunas de las distorsiones pecaminosas que pueden producirse en la interpretación de las Escrituras, pero que muestra cómo los lectores pueden, no obstante, intentar entrar en la obra transformadora del Espíritu a través de las Escrituras. Mientras vivía en una zona rural de Uganda, yo era el único occidental en un grupo cristiano de desarrollo comunitario ugandés, situado en una zona con un 20% de cristianos y un 80% de musulmanes. Mis compañeros de trabajo ugandeses compartían una historia común sobre cómo se había compartido el Evangelio con su pueblo unos cien años antes. Estaban agradecidos a los misioneros occidentales que habían venido a compartir el mensaje cristiano y apreciaban tener la Biblia en su propio idioma. Pero una de las cosas significativas que los misioneros les habían recalcado era la enseñanza de Jesús del Evangelio de Lucas: "Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios" (Lucas 6:20). Los indígenas que escucharon esta proclamación vivían en un nivel de pobreza de subsistencia: la tasa de mortalidad infantil rondaba el 50% y sufrían muchos otros efectos debilitadores de la pobreza.

Mis colegas ugandeses en el ministerio consideraron este uso de la Biblia como un mal uso culturalmente cautivo de las Escrituras del más alto nivel. Independientemente del motivo original, este uso de las Escrituras colocaba a los pobres en un pedestal espiritual. Mis colegas ugandeses me dijeron que este uso de las Escrituras provocó la siguiente respuesta: Los cristianos ugandeses se volvieron apáticos ante las oportunidades de desarrollo agrícola y económico. Como se pensaba que la pobreza estaba bendecida por Dios, los cristianos locales trataron de ser más pobres que los demás para demostrar su santidad. La pasividad se convirtió en una virtud espiritual, incluso mientras los miembros de la familia morían de enfermedades evitables y la gente desatendía las oportunidades de educación. Según cuenta la historia, mientras los musulmanes de la comunidad respondían correctamente a las oportunidades de escapar de la pobreza, el misionero cristiano había dado a los cristianos incentivos espirituales para permanecer en la esclavitud de la pobreza extrema. Mis colegas ugandeses tenían buenas razones para sospechar de este uso de las Escrituras. Pensaban que, en última instancia, este acto de interpretación reforzaba la diferencia de poder entre el misionero y sus oyentes, y que conducía a resultados deletéreos. Pero combinaban la sospecha sobre el mal uso de las Escrituras con la confianza en el poder del Espíritu para pronunciar una palabra vivificante a través de las Escrituras.

Mis colegas ugandeses argumentaron que la bendición de los pobres en Lucas 6:20, interpretada en su contexto canónico, no glorificaba la pobreza abyecta. Complementaron este pasaje con la bendición de Mateo 5:3 a los "pobres en espíritu", sin contraponer los versículos, sino considerándolos palabras complementarias pronunciadas por el Espíritu de Dios. No dudaban de que Dios escucha los gritos de los pobres, y de que Dios ama a los pobres; pero estaban convencidos de que el discipulado no consistía en ser cada vez más pobres económicamente, sino en crecer en plenitud en Jesucristo. Leían Mateo 5:3 junto con las muchas peticiones de vida en lugar de muerte y destrucción de los Salmos. Tuvieron cuidado de evitar simplemente invertir el imperativo del misionero, que diría que las riquezas son una medida de la santidad de uno. En su lugar, revisaron la noción de discipulado para aclarar lo que

significaba ser discípulo de Jesucristo. El camino de Jesús no consiste en la pobreza y el sufrimiento por sí mismos, sino en cargar con la cruz al seguir a Jesús.

Aunque mis colegas ugandeses tenían sospechas sobre el mal uso de las Escrituras, su confianza en que el Espíritu habla a través de ellas les permitió superar una interpretación con efectos debilitadores. Precisamente porque Lucas 6:20 es la palabra de Dios, no podía significar una glorificación de la pobreza deshumanizadora. Canónicamente hablando, Dios es un Dios que trae vida, perdón y sanación, no la esclavitud de la pobreza. Mis amigos ugandeses sospechaban que había algo de egoísta en la forma en que los misioneros habían enseñado Lucas 6:20. Pero, en su opinión, el problema era que los misioneros no habían enseñado Lucas 6:20. Pero, en su opinión, el problema no estaba en el texto en sí, ni en el hecho de que los misioneros dijeran que la Biblia era la palabra de Dios. El problema era que los intereses de los misioneros tomaron Lucas 6:20 culturalmente cautivo y simultáneamente lo arrancaron del contexto canónico vivificante de la Escritura. Para mis colegas ugandeses, afirmar el canon cristiano no era simplemente una cuestión de asentimiento intelectual; era una profunda confianza en la realidad espiritual de que Dios habla a través de las Escrituras como su instrumento especial, y esa confianza se alimentaba en sus propias vidas de culto, oración y proclamación.

Al interpretar canónicamente Lucas 6:20, contextualizaron el pasaje de un modo que mostraba la labor indigenizadora del Espíritu; pero también plantearon cuestiones sobre el discernimiento espiritual. Dios bendice especialmente a los pobres, pero no sanciona la pobreza. Por eso, mis colaboradores buscaron formas autóctonas de escapar de la pobreza, al tiempo que ponían en tela de juicio algunos valores culturales preciados. Intentaron mantener relaciones positivas con sus vecinos musulmanes por el bien común. Trabajaron para traer una arrocera a la comunidad que proporcionara mayores ingresos a los agricultores locales; también introdujeron granjas de conejos para añadir proteínas a la dieta local. Además, abogaron firmemente por la educación de niños y niñas, convencidos de que la educación podía ayudarles a tener más oportunidades económicas y a formar líderes elocuentes que defendieran esta zona empobrecida, tanto en el gobierno de Uganda como en la escena internacional. En cierto sentido, todas estas acciones movilizaron recursos autóctonos para que la comunidad pasara de la pasividad a la actividad. En cierto modo, estas acciones eran una representación de las Escrituras impulsada por el Espíritu, una representación que unía el cuidado de Dios por los pobres con la salvación de Dios como forma de vida. Pero incluso estas acciones no eran simplemente "autóctonas"; también desafiaban las normas culturales. Pertenecían al ámbito del discernimiento espiritual.

En varias ocasiones, el grupo de desarrollo comunitario entró en tensión con los valores y experiencias de sus compatriotas ugandeses. Mis colegas hicieron preguntas difíciles cuando una familia decidía dejar de enviar a su hija o hijo a la escuela para poder construir un gran monumento en memoria de otro niño que había muerto. Pusieron en tela de juicio ciertas normas culturales que decían que era "inútil" enviar a las niñas a la escuela. Se convirtieron en defensores del establecimiento de nuevos negocios en la zona, aunque ello supusiera cambiar los cultivos tradicionales de los agricultores. Hicieron todo esto basándose en su interpretación de las Escrituras de que Dios cuida de los pobres, pero también queriendo liberar a la gente de la pobreza.

En esta situación, como en un entorno estadounidense, uno no puede limitarse a interpretar las Escrituras "de una vez por todas" y seguir adelante con sus planes. Hay que volver a las Escrituras una y otra vez. Mis colegas ugandeses experimentaron la obra del Espíritu al llegar a interpretar las Escrituras de una manera autóctona a su situación cultural. Sin embargo, esta interpretación autóctona no es irrevisable: cuando se desliza hacia una glorificación de la riqueza, o simplemente justifica la occidentalización de la economía, entonces esta visión autóctona necesita ser remodelada a través de la voz del Espíritu por medio de las Escrituras. De forma similar, aunque la fe cristiana de muchos estadounidenses se ha indigenizado de forma que conecta con su vida social y económica, el proceso de transformación del Espíritu a través de las Escrituras no ha terminado. Cuando la Escritura se utiliza para justificar rotundamente los sistemas del capitalismo y la presencia de una gran desigualdad económica en América, necesitamos volver a la Escritura para escuchar de nuevo la palabra transformadora del Espíritu.

Conclusión

Del mismo modo que es imposible interpretar la Biblia sin que operen supuestos teológicos, una interpretación de las Escrituras libre de contexto es una ilusión. Como hemos visto, toda interpretación de las Escrituras está condicionada por el contexto de la cultura receptora. Sin embargo, esto no tiene por qué llevar a conclusiones relativistas que silencien el diálogo entre diversos intérpretes bíblicos. Por el contrario, he argumentado que la propia Escritura afirma que una diversidad limitada en la interpretación de las Escrituras es obra del Espíritu, que guía a creyentes culturalmente diversos hacia la verdad expansiva pero limitada que hay en Cristo. El compromiso con diversos contextos de interpretación de las Escrituras no sólo nos da acceso a la obra indigenizadora del Espíritu, sino que también puede ser una herramienta del Espíritu para llevarnos a una mayor transformación. Podemos recibir dones de una gran variedad de lugares culturales al exponernos a la obra indigenizadora y transformadora del Espíritu en culturas que tienen tanto diferencias como puntos en común con la nuestra.

Dada la diversa labor del Espíritu al indigenizar la interpretación de las Escrituras y al llamar a todas las culturas a la transformación por medio de las Escrituras, nos enfrentamos a una situación de discernimiento espiritual. En la interpretación de las Escrituras, ¿cómo discernir la obra indigenizadora o transformadora del Espíritu de la idolatría cultural? Aunque no hay una respuesta fácil a esta pregunta, en este capítulo se han explorado algunas dinámicas de discernimiento. En la interpretación de la Escritura, la experiencia no debe endurecerse en algo que actúe como juez sobre la Escritura, sino que debe estar abierta a ser remodelada por el Espíritu en nuestro encuentro con la Escritura. En términos de recursos positivos, podemos buscar orientación en la obra del Espíritu en las tradiciones de la Iglesia, y podemos entrar en una exégesis teológica de nuestra propia ubicación cultural, tratando de exponer los puntos ciegos culturales y las normas que tratan de domesticar la palabra de Dios. Al final, sin embargo, la autoridad final en el discernimiento del Espíritu se encuentra en la propia Escritura. Puesto que Jesucristo es el Señor de la Iglesia y la Escritura es el medio elegido por Dios para presentar a Cristo por el Espíritu, ninguna autoridad debe sustituir a la Escritura en la tarea de discernir la palabra de Dios que da testimonio de Cristo.

Como cristianos, no debemos abordar el tema de la interpretación contextual de las Escrituras con miedo o desesperación, sino con alegría y asombro por la asombrosa labor que el Espíritu ha realizado a lo largo de los siglos y sigue realizando hoy. A través de la Escritura, el Espíritu ha llevado una palabra indigenizadora y transformadora a contextos culturales extraordinariamente diversos. El Espíritu sigue llamando a todos los cristianos a una vida que se encuentra en Jesucristo, y sigue llamando a una transformación más profunda a través del poder de la palabra vivificadora de Dios.

Para más información

Lamin Sanneh, Discípulos de todas las naciones: Pillars of World Christianity (Oxford: Oxford University Press, 2008); Lamin Sanneh, ¿De quién es la religión cristiana? The Gospel Beyond the West (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

Estas obras del profesor de historia y cristianismo mundial de la Yale Divinity School, nacido en Gambia, analizan las implicaciones bíblicas, históricas y teológicas de la difusión del Evangelio a través de una gran multiplicidad de culturas en todo el mundo.

Christian Smith y Melinda Lundquist Denton, Soul Searching: The Religious Lives of American Teenagers (Nueva York: Oxford University Press, 2005).

Este penetrante análisis de la vida religiosa de los adolescentes estadounidenses tiene valor para diagnosticar los ídolos culturales ampliamente extendidos que exprimen las Escrituras en un molde moralista, terapéutico y deísta.

Lesslie Newbigin, Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

Newbigin fue uno de los teólogos de la cultura más significativos del cristianismo del siglo XX, y este libro sondea las formas en que el evangelio cristiano se encuentra con la cultura occidental en particular.

Andrew F. Walls, El movimiento misionero en la historia cristiana: Studies in Transmission of Faith (Maryknoll, NY: Orbis, 1996).

Este libro de un destacado historiador de la misión cristiana presenta una propuesta constructiva para reflexionar sobre la relación del cristianismo con la cultura, junto con un incisivo análisis histórico de la forma en que estas dinámicas han actuado en la historia cristiana.

Philip Jenkins, The New Faces of Christianity (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Jenkins ofrece un panorama temático de cómo se lee la Biblia en el Sur global. Resulta especialmente útil al ofrecer ejemplos concretos de las formas en que el contexto cultural de los

cristianos del Mundo de los Dos Tercios conduce a comprensiones de las Escrituras que difieren, en muchos aspectos, de las de los cristianos de Occidente.

Imagen

1. Para más información sobre el cristianismo nazi y su interpretación de las Escrituras, véase Richard Steigmann-Gall, The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945 (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2003).

2. Libro de Confesiones: Study Edition, Part 1 of the Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A.) (Louisville: Geneva Press, 1996), 311.

3. Para el lenguaje de las dinámicas "indigenizadora" y "peregrina" en la recepción cultural del mensaje cristiano, me baso en el lenguaje de Andrew F. Walls, pero desarrollando su terminología de forma algo diferente. En Walls, The Missionary Movement in Christian History: Studies in Transmission of Faith (Maryknoll, NY: Orbis, 1996).

4. Véase un análisis de esta cuestión en Ann Monroe, The Word: Imagining the Gospel in Modern America (Louisville: Westminster John Knox, 2000), cap. 2.

5. Aunque es fructífero considerar la encarnación en términos de la particularidad cultural del descenso del Verbo, hay que tener presente que la encarnación es un acontecimiento único. Sólo Jesucristo es "verdaderamente Dios" y "verdaderamente humano" en una sola persona. A veces los cristianos hablan de la propia Biblia en términos directamente encarnacionales, como "verdaderamente divina" y "verdaderamente humana". Pero aunque la encarnación puede ser instructiva para la forma en que la Palabra encarnada de Dios habita en una cultura concreta, la Escritura se entiende mejor como un instrumento del Espíritu, que da testimonio de la Palabra eterna hecha carne en Jesucristo. En otras palabras, la doctrina de la Escritura debe verse como una extensión de la doctrina del Espíritu, desde dentro de una teología trinitaria de la salvación.

6. Existe una amplia literatura sobre la naturaleza judía de la práctica de Jesús. Un relato especialmente rico de la identidad judía de Jesús puede encontrarse en la serie de varios volúmenes de N. T. Wright, Christian Origins and the Question of God (Minneapolis: Fortress Press, 1992-2003).

7. La inclusión de los gentiles en la misión de Jesús se anticipa en pasajes como Lucas 15:11-32, pero se extiende de forma mucho más explícita en la segunda parte de la composición, el libro de los Hechos.

8. Esto no quiere decir que declarar "Jesús es el Señor" fuera directamente un título divino en un contexto judío, pero sí relaciona el contexto judío con la exaltación de Cristo resucitado por el Dios de Israel. Véase Gerhard Kittel, Theological Dictionary of the New Testament, vol. 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), pp. 1058-59, 1088-92.

9. Véase Kittel, Diccionario teológico del NT, 3: 1049-58.

10. Véase Joseph Fitzmyer, Los Hechos de los Apóstoles (Nueva York: Doubleday, 1998), pp. 553-54.

11. Véase Lewis Smedes, Union with Christ: A Biblical View of the New Life in Jesus Christ, 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 43-45.

12. Véase Lamin Sanneh, Disciples of All Nations: Pillars of World Christianity (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 8.

13. Sanneh, Discípulos de todas las naciones, pp. 55-56.

14. Philip Jenkins, The New Faces of Christianity (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 69-73.

15. Reflexionando en términos generales sobre la relación del evangelio con la cultura, Darrell Guder dice: "Ninguna interpretación cultural particular del evangelio puede reclamar mayor validez que otra, y todas las formulaciones culturales de la fe están sujetas a una conversión continua a medida que el evangelio las desafía". Darrell Guder, The Continuing Conversion of the Church (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), p. 92. Guder no quiere decir que todas las interpretaciones del Evangelio (o de las Escrituras) sean igualmente válidas, sino que no hay culturas privilegiadas que sean tan "puras" que no necesiten la transformación del Espíritu, ni culturas tan "corruptas" que el Espíritu no pueda obrar a través de ellas.

16. De hecho, redescubrir el contexto claramente judío del Nuevo Testamento ha dado lugar a muchas ideas significativas en las últimas décadas de los estudios sobre el Nuevo Testamento. Para una excelente panorámica de la diversa pero fructífera renovación del interés por el judaísmo del Segundo Templo en los estudios sobre el Nuevo Testamento y los orígenes cristianos, véase Markus Bockmuehl, Seeing the Word: Refocusing New Testament Study (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), pp. 185-205.

17. Lamin Sanneh, ¿De quién es la religión cristiana? (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 97.

18. Sanneh, ¿De quién es la religión?, pp. 99-100.

19. Vincent Donovan, Christianity Rediscovered (Maryknoll, NY: Orbis, 2003), p. 158.

20. Sanneh, ¿De quién es la religión?, pp. 110-11.

21. Epístola a Diogneto, en Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers Down to A.D. 325, ed. y trans. Alexander Roberts y James Donaldson (Nueva York: Christian Literature, 1884), 1:26.

22. Lesslie Newbigin, Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p. 6.

23. Véase Kittel, Diccionario teológico del NT, 3: 1088-1094.

24. Véase Hans Dieter Betz, "Heresy and Orthodoxy in the New Testament", The Anchor Bible Dictionary, vol. 3 (Nueva York: Doubleday, 1992), p. 145.

25. Decir que el contenido positivo y los límites de la diversidad de la obra del Espíritu están constituidos por Jesucristo no es alejarse de la visión trinitaria de la revelación que he examinado en el cap. 3. 3. Más bien, Jesucristo es aquel a través del cual los humanos entran en conocimiento y comunión con el Dios trino, por el poder del Espíritu, el Hijo enviado por el Padre. Este enfoque es cristocéntrico y también trinitario. Para una exposición de un enfoque similar en la teología de la revelación de Tomás de Aquino, véase Matthew Levering, Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008), pp. 28-35.

26. Según un estudio de Pew, el 78,4% de los estadounidenses se declaran cristianos, mientras que el 39% asisten a servicios religiosos al menos una vez a la semana. Véase Pew Forum on Religion and Public Life, U.S. Religious Landscape Survey (Washington, DC: Pew Research Center, 2008), pp. 5, 154.

27. Para un mayor análisis y reflexión teológica sobre este fenómeno, véase Philip D. Kenneson y James L. Street, Selling Out the Church: The Dangers of Church Marketing (Nashville: Abingdon, 1997).

28. Para una útil visión general de los diferentes enfoques de las cuestiones relacionadas con la contextualización, véase R. Musasiwa, "Contextualization", en Dictionary of Mission Theology (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2007), pp. 66-71.

29. Véase la crítica de la "centralidad de las necesidades sentidas" entre los expertos en el crecimiento de la iglesia, como George Barna, en Kenneson y Street, Selling Out the Church, pp. 71-79.

30. Edwards, "A Treatise Concerning Religious Affections," Parte 3.

31. George Lindbeck, La naturaleza de la doctrina: Religion and Theology in a Postliberal Age (Filadelfia: Westminster Press, 1984), p. 33.

32. Por ejemplo, en un movimiento que contrasta con un relato más matizado de la experiencia entre muchas otras teólogas feministas, algunas académicas hacen de una interpretación particular de la experiencia liberadora de la mujer una norma fija para fundamentar la necesidad de un "exorcismo" de los textos "opresivos" de la Biblia. Rosemary Radford Ruether recomienda una "liturgia" para que los grupos expulsen los "demonios" de los textos bíblicos

que Ruether considera opresivos. Tras expulsar los "demonios" de numerosos textos bíblicos, un participante en el rito dice: "Estos textos y todos los textos opresivos han perdido su poder sobre nuestras vidas. Ya no necesitamos disculparnos por ellos ni tratar de interpretarlos como palabras de verdad, sino que expulsamos sus mensajes opresivos como expresiones del mal y justificaciones del mal." Rosemary Radford Ruether, Mujeres-Iglesia: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities (San Francisco: Harper & Row, 1985), pp. 136-37.

33. Itumeleng Mosala, citado en Bible and Culture Collective, The Postmodern Bible (New Haven: Yale University Press, 1995), p. 283.

34. Para un excelente relato de la importancia de combinar una hermenéutica de la confianza (que cuestiona nuestra experiencia) con una hermenéutica de la sospecha, véase Richard Hays, "A Hermeneutics of Trust", en The Company of Preachers, ed. Richard Lischer (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), pp. 265-74. Richard Lischer (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), pp. 265-74. Como señala Hays, "muchos practicantes de la hermenéutica de la sospecha... son notablemente crédulos acerca de las afirmaciones de la experiencia. Como resultado, critican sin cesar los textos bíblicos, pero rara vez llegan a escuchar la crítica que la Escritura nos hace o a oír su mensaje de gracia" (p. 267).

35. Para un estudio fascinante del uso transformador de las Escrituras en las comunidades afroamericanas, véase Vincent L. Wimbush, ed., African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures (Nueva York: Continuum, 2000). Para una reseña que destaca el papel de la experiencia y la transformación en este libro, véase Wesley A. Kort, "African Americans Reading Scripture: Freeing/Revealing/Creating", Christianity and Literature 51, nº 2 (invierno de 2002): 263-73.

36. He optado por la traducción alternativa de la NRSV de "en el Espíritu" en lugar de "espiritualmente" para una traducción inglesa de Ef. 2:22.

37. Para que este tipo de razonamiento no parezca inverosímil, expresa la postura básica de la autora de dietas cristianas más vendida, Gwen Shambling. La doctrina trinitaria tradicional se interpreta como insuficiente para conducir a los cristianos a la abnegación necesaria para la vida cristiana (y la pérdida de peso). Véase Jody Veenker, "The Weight is Narrow", Christianity Today (1 de septiembre de 2000): http://www.ctlibrary.com/ct/2000/septemberweb-only/53.0a.html.

38. Para más información sobre el concepto de "parábolas profanas", véase el capítulo 3.

39. En un ensayo que defiende la obligación cristiana de exégeta de la cultura y que también ofrece algunas directrices útiles, Kevin Vanhoozer sostiene que para ser cristianos que dejen "huella en la cultura en lugar de someterse simplemente a la programación cultural", hay que saber "leer la cultura". Vanhoozer, Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), p. 55.

40. Para un profundo análisis histórico de los debates sobre la interpretación bíblica y la esclavitud en el siglo XIX, véase Mark Noll, The Civil War as a Theological Crisis (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2006).

41. Además de encontrar la diferencia cultural en las interpretaciones de las Escrituras basadas en la geografía, la clase, la etnia y el género, una de las formas más poderosas de crítica cultural viene a través del encuentro con las diferentes recepciones de las Escrituras a través del tiempo. El encuentro con la historia de la interpretación al interpretar las Escrituras plantea su propio conjunto de cuestiones, que exploraré en profundidad en el próximo capítulo.

42. Christian Smith y Melinda Lundquist Denton, Soul Searching: The Religious Lives of American Teenagers (Nueva York: Oxford University Press, 2005), pp. 162-63.

43. Es en este contexto en el que se entiende correctamente la noción de que la Escritura se "interpreta a sí misma". Aunque esta noción de que la Escritura es "autointerpretativa" y "clara" es a menudo criticada como ingenua, es mejor considerarla como una forma de entender la prioridad de la palabra de Dios por el hecho de que la Escritura se sitúa por encima del lector y de todo lo que el lector aporta al texto. Como dice John Webster, "la Escritura se interpreta a sí misma y es perspicaz en virtud de su relación con Dios; su claridad es inherente, no hecha, ya sea por autoridades magisteriales, el erudito-príncipe o el lector piadoso". Webster, Holy Scripture, p. 93. Esta claridad autointerpretativa no es una propiedad formal del texto bíblico; más bien, "la Escritura es clara porque a través del Espíritu el texto sirve a la autopresentación de Dios. Hablando con propiedad, no es la Escritura la que se autointerpreta, sino Dios quien como Palabra se interpreta a sí mismo a través de la obra del Espíritu". Webster, Holy Scripture, p. 94. En la economía trina de la salvación, los lectores de las Escrituras entran en la obra del Espíritu, que es la "autointerpretación" que Dios hace de su Palabra encarnada. El Espíritu no necesita nuestro consejo ni nuestra aportación para decir la Palabra de Dios.

CAPÍTULO 5
Tesoros en vasijas de barro
El valor de la interpretación bíblica premoderna

EN ESTE CAPÍTULO exploro el valor de los enfoques premodernos (antiguo, medieval y reformador) de la Escritura con dos objetivos en mente. En primer lugar, intento mostrar cómo los cristianos contemporáneos necesitan redescubrir y adoptar algunas ideas premodernas clave sobre cómo acercarse a la Biblia como Escritura. Como escribe Wesley Kort: "En un tiempo la gente sabía lo que significaba leer un texto como Escritura, pero ahora ya no lo sabemos, porque esta forma de leer... se ha dislocado y oscurecido".1 Aunque algunos aspectos de la modernidad son valiosos, la modernidad debe ser criticada por la forma en que sus propios ídolos culturales tratan de exprimir la palabra de Dios en su molde. En medio de la gran variedad de interpretaciones premodernas, existen, sin embargo, varias convicciones clave compartidas sobre cómo funciona la Escritura dentro de la economía de salvación de Dios.

En segundo lugar, abogo por una práctica muy particular para los intérpretes contemporáneos de las Escrituras: complementar su lectura de los comentarios modernos con la lectura de los comentarios, sermones y tratados patrísticos, medievales y reformadores que interpretan las Escrituras. Esta práctica aprovecha la gran variedad de la exégesis premoderna como una fiesta rica y variada, una renovación de la imaginación para mostrar las muchas maneras en que la palabra de Dios puede funcionar como una palabra que conforma a los creyentes a la imagen de Cristo por el poder del Espíritu. La interpretación premoderna no es libre ni relativista. Tiene límites bien definidos, porque una interpretación adecuada debe alimentar el crecimiento en el discipulado cristiano, y los intérpretes premodernos tratan de ser minuciosamente fieles a la palabra de Dios en todo el consejo de la Escritura. Pero la Escritura también está llena de historias, leyes y poesía que pueden no parecer edificantes a primera vista. ¿Cómo puede un salmo que maldice a los enemigos ser la palabra del mismo Dios que habla a través de Cristo de amar a los enemigos? ¿Cómo pueden las narraciones bíblicas de violaciones y conquistas ayudarnos a crecer como discípulos de Cristo? En la particularidad de sus variadas respuestas, la historia de la interpretación bíblica premoderna es un tesoro para los cristianos, aunque debemos recibirlo con discernimiento. Los intérpretes premodernos de la Escritura son, como nosotros, simples "vasijas de barro" que contienen el "tesoro" del Evangelio. "Porque no nos proclamamos a nosotros mismos, sino que proclamamos a Jesucristo como Señor" (2 Cor. 4:5-7). El valor -y los límites- de la interpretación premoderna dependen de la medida en que Jesucristo brille en y a través de estos frágiles vasos.

Dado que a algunos lectores les puede parecer una idea extraña, y a muchos otros una perspectiva nueva, empiezo este capítulo abordando una objeción común a la lectura de los intérpretes premodernos, y luego avanzaré a través de una serie de reflexiones para explorar cómo y por qué los intérpretes premodernos abordan la Escritura como lo hacen. Cada sección comienza con una serie de objeciones y preguntas. En primer lugar, la objeción: ¿No es la interpretación premoderna "esotérica e irrelevante" para la situación contemporánea? En segundo lugar, pasamos a explorar algunas características teológicas básicas que subyacen a

gran parte de la exégesis premoderna, en concreto: ¿Qué visión de la historia y de la salvación comparten los exégetas premodernos? En tercer lugar, exploraremos la justificación de una de sus prácticas exegéticas: ¿Por qué los exégetas premodernos hacen lecturas espirituales del Antiguo Testamento? A continuación, desarrollando una mayor especificidad en nuestra consideración de dar lecturas espirituales al Antiguo Testamento, consideramos esta cuestión: ¿Cómo entienden los exégetas premodernos los diferentes "sentidos" de la Escritura? Por último, tras haber examinado los rasgos clave de la fundamentación teológica y la práctica exegética de los intérpretes premodernos, volvemos a una cuestión básica: ¿Por qué es importante la exégesis premoderna para la interpretación contemporánea de la Escritura? En cada sección, espero mostrar la necesidad de redescubrir la interpretación premoderna, tanto en la recuperación de sus instintos básicos hacia la Biblia como Escritura (el primer objetivo mencionado anteriormente) como en la apropiación de sus ideas sobre textos bíblicos particulares de una manera discernida (el segundo objetivo).

¿Esotérico e irrelevante? Diferencia y coincidencia en la recuperación de la interpretación premoderna

Si la idea de leer comentarios muy antiguos sobre las Escrituras es nueva para usted, puede parecer contraintuitiva. ¿No se supone que debemos interpretar la Biblia como la palabra de Dios para hoy? ¿No ansían las congregaciones ver de qué manera la Biblia es actual y sigue siendo pertinente para sus vidas? Si es así, ¿por qué leer a los antiguos comentaristas? Pertenecían a una cultura diferente, a una época distinta de la historia, y no tenían la ventaja de los recientes descubrimientos arqueológicos y textuales. ¿No se han quedado obsoletos los antiguos comentaristas? Cuando los cristianos anhelan que la Palabra de Dios sea relevante para hoy, ¿no es un acto irresponsable y esotérico dedicar nuestra atención a las interpretaciones patrísticas, medievales y reformistas de las Escrituras?

Se pueden dar varios niveles de respuesta a estas preguntas. Por un lado, esta objeción delata una tendencia a lo que C. S. Lewis llama "esnobismo cronológico", es decir, "la aceptación acrítica del clima intelectual común a nuestra propia época y la suposición de que todo lo que ha pasado de moda está por ello desacreditado".2 Por desgracia, la suposición de que lo más antiguo es inferior puede ser en realidad una forma de proteger nuestros propios ídolos culturales. Aunque hoy en día podemos leer interpretaciones de las Escrituras procedentes de todo el mundo y de diferentes grupos culturales, con frecuencia seguimos teniendo en común con esos otros intérpretes ciertos supuestos derivados de nuestra experiencia compartida de fenómenos como la globalización, la urbanización y muchos otros aspectos de la modernidad. Leer a autores cristianos que no han sido moldeados por esas fuerzas modernas tiene un valor especial: nos muestran nuevas perspectivas, al tiempo que ponen al descubierto nuestros propios prejuicios e idolatrías modernos.

Sin embargo, la objeción "esotérica e irrelevante" también tiene algo de razón: apunta a una genuina preocupación teológica por leer la Biblia como la palabra de Dios para nosotros hoy. Irónicamente, esa es precisamente la razón por la que la interpretación bíblica premoderna es relevante en nuestro contexto contemporáneo. Me explico.

Los comentarios bíblicos críticos modernos suelen ocuparse principalmente de cuestiones relacionadas con lo que John Webster llama la "historia natural" del texto bíblico: su autoría, la historia textual de la redacción y otros aspectos necesarios para reconstruir el sentido del autor en su contexto original. Pero estos métodos críticos, en sí mismos, no abordan la cuestión de cómo este texto es la palabra de Dios para hoy. Aunque los métodos críticos son realmente necesarios y pueden producir resultados valiosos (véase el capítulo 2), una interpretación cristiana de la Escritura no puede contentarse con ensayar la historia natural del texto. Los cristianos deben considerar cómo este texto, en cuanto Escritura, es un instrumento de la poderosa palabra de Dios.3 Esta cuestión de cómo el conjunto de la Biblia -incluso sus pasajes difíciles- puede ser palabra de Dios para la Iglesia era central para los comentaristas premodernos. De hecho, si el objetivo de uno es enseñar o predicar la Escritura como palabra de Dios, los comentarios críticos modernos pueden ser más esotéricos que los comentaristas premodernos.

Considere el siguiente ejemplo para aclarar cómo esto puede ser cierto. Imagina que estás en un pequeño grupo de estudio bíblico sobre el libro del Génesis, y estás considerando Génesis 12:1 como parte de la llamada de Abram: "Y dijo el Señor a Abram: Vete de tu tierra y de tu parentela y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré"". Reflexionando sobre la naturaleza radical de esta llamada, la guía de estudio dirige al grupo a debatir de qué manera Dios les ha llamado como cristianos a dejar atrás su país y su familia para seguir a Jesús. En el proceso, cita las palabras de Jesús en el Evangelio de Lucas: "El que viene a mí y no aborrece a padre y madre, mujer e hijos, hermanos y hermanas, sí, y aun la vida misma, no puede ser mi discípulo" (Lucas 14:26). El grupo debate qué significa seguir a Jesús por encima de cualquier otra lealtad. Varios comentan que Dios no les llama directamente a dejar a su familia, sino que la fe y la lealtad que Dios pide están por encima incluso de la lealtad a la patria y a la familia. El debate versa tanto sobre la llamada de Abram como sobre la llamada a seguir a Jesús.

Tanto si le satisface esta interpretación de Génesis 12:1 como si no, plantéese una pregunta básica: ¿Es plausible que un pequeño grupo de estudio bíblico haga esta lectura en el mundo actual? Yo creo que sí, que los estudios bíblicos, los sermones y las lecciones de la escuela dominical ofrecen este tipo de lecturas del Génesis con mucha frecuencia, y en una gran variedad de entornos culturales. Tal lectura no es esotérica; más bien, es relevante: se aplica a la vida de uno en Cristo y a cómo uno sigue la llamada radical de Cristo a diario. Pero este enfoque tiene mucho en común con las interpretaciones premodernas de pasajes como éste. De hecho, la lectura general de Génesis 12:1 que utilicé en el ejemplo anterior se adaptó de la interpretación de Dídimo el Ciego, un maestro y monje del siglo IV.4

Tanto Dídimo como el pequeño grupo contemporáneo de mi ejemplo hacen una lectura "espiritual" de las Escrituras -leer un texto del Antiguo Testamento a la luz de Jesucristo- que, por definición, es rechazada por las convenciones de la erudición histórico-crítica, que limitan el significado de un texto a lo que era posible en su contexto original. En esta práctica, Dídimo y el pequeño grupo coinciden ampliamente con la mayor parte de la historia de la recepción de las Escrituras por parte de la Iglesia. Como dice Robert Louis Wilken, "Durante la mayor parte de la historia de la Iglesia (la Iglesia primitiva, la Iglesia durante la época medieval y la época de la

Reforma) el Antiguo Testamento fue un libro sobre Cristo y la Iglesia".5 En este punto, las intuiciones de muchos laicos cristianos coinciden con las de la Iglesia histórica.

Irónicamente, la formación de pastores y profesores en los seminarios ha contribuido en gran medida a desterrar este enfoque de leer toda la Escritura a la luz de Jesucristo en el contexto de la vida cristiana. Recuerdo la reacción de uno de mis compañeros de seminario después de ver las implicaciones de su teoría recién adoptada: que el Antiguo Testamento sólo puede significar lo que el autor quiso decir en su contexto original. "Los laicos de mi iglesia interpretan mal la Biblia", dijo. "Le dan al texto un significado que nunca tuvo".

A este respecto, creo que mi colega seminarista se beneficiaría si estudiara a Dídimo el Ciego y a otros exégetas premodernos, así como a los laicos de su congregación. Tiene razón al ver que los estudios histórico-críticos del Antiguo Testamento pueden aportar nuevos conocimientos sobre las Escrituras. Pero "nuevo" no debe equipararse a "mejor", pues también hay una profunda sabiduría teológica en las intuiciones premodernas y laicas de los lectores que leen el Antiguo Testamento como un libro que, en última instancia, trata de Jesucristo. Muchos pastores y profesores aprenden esta lección por las malas: la predicación y la enseñanza basadas exclusivamente en la lectura del Antiguo Testamento en "su contexto original" resultan para la mayoría de los cristianos laicos esotéricas más que pertinentes, ya que no se relacionan directamente con su vida actual en Cristo. En muchos sentidos, los enfoques modernos de la Biblia suelen ser más oscuros que los premodernos.

Hasta ahora he destacado cómo las interpretaciones premodernas de las Escrituras tienen puntos en común con el uso que muchos cristianos hacen de la Biblia en la actualidad. Sin embargo, también hay diferencias significativas, y exploraré muchas de esas diferencias en las secciones siguientes. Incluso los puntos en común entre los comentaristas premodernos y los lectores laicos de la Biblia actual deben matizarse. Aunque mi ejemplo de Génesis 12:1 muestra supuestos cruciales compartidos por los lectores cristianos primitivos y actuales acerca de que toda la Biblia es palabra de Dios sobre Cristo y la Iglesia, también hay fuertes contrafuerzas en las lecturas laicas contemporáneas de las Escrituras. Como señalé en el capítulo 1, es habitual que los cristianos contemporáneos vean la Biblia no como un libro sobre Jesucristo, sino como un "libro de respuestas divinas" sobre qué comer para adelgazar, cómo ser un líder de éxito o cómo tener seguridad económica. No todas las lecturas laicas de las Escrituras ejemplifican las mejores intuiciones de la interpretación premoderna; de hecho, muchas no lo hacen. Es probable que los cristianos contemporáneos encuentren la exégesis premoderna "a la vez extraña y extrañamente familiar "6.

Probablemente, la mayor diferencia entre los exégetas premodernos y la mayoría de los exégetas cristianos de hoy es de hábito: la mayoría de los intérpretes premodernos de las Escrituras consideraban la lectura de sus predecesores una parte fundamental de la tarea de interpretación bíblica. Incluso en los primeros siglos del cristianismo, los líderes eclesiásticos comenzaron a apelar a "los padres" en su interpretación de las Escrituras. En la época medieval, las Biblias tenían un aparato similar al de la Biblia de estudio actual, pero con las interpretaciones de los cristianos de siglos anteriores en los márgenes. En las épocas de la

Reforma y la posreforma -de hecho, hasta el siglo XVIII-, tanto los protestantes como los católicos romanos solían prestar una atención concertada a la interpretación bíblica de los padres de la Iglesia y de ciertos teólogos medievales.

Hoy en día, sin embargo, la inmensa mayoría de los comentarios a disposición de los pastores prestan poca o ninguna atención a la exégesis eclesiástica de las Escrituras anterior al siglo XVIII. Proyectos de traducción al inglés como The Church's Bible (Eerdmans) y Ancient Christian Commentary on Scripture (InterVarsity) intentan remediar esta situación. Pero conviene señalar que la biblioteca -y los hábitos de lectura- del pastor y profesor modernos son muy diferentes de los de muchos profesores premodernos de Escritura. La mayoría de los intérpretes premodernos, ya fueran protestantes, católicos romanos u ortodoxos, compartían la convicción de que había que leer la Escritura a la luz de la obra del Espíritu Santo en la comunidad de fe a lo largo de la historia, a la luz de los intérpretes anteriores de la Escritura. Se esperaba que a veces no estuvieran de acuerdo con estas interpretaciones anteriores; de hecho, las interpretaciones anteriores a menudo discrepan entre sí. Pero la convicción fundamental sigue siendo que hay que leer la Biblia junto con los santos que nos han precedido.
¿Qué visión de la historia y la salvación comparten los exégetas premodernos?

Antes de entrar en los pormenores de las aproximaciones premodernas a la Escritura, debo abordar algunas cuestiones básicas que informan toda su exégesis escriturística. En primer lugar, al leer las Escrituras, ¿debe entenderse la historia humana de forma autónoma, en sus propios términos, aparte de las ocasionales interrupciones divinas, o participa la historia humana en la obra de la acción providente de Dios dentro de la propia historia? En segundo lugar, ¿buscan los lectores de las Escrituras, en última instancia, el significado o significados de un texto, o buscan participar en Dios Maestro al estar unidos a Jesucristo por el poder del Espíritu?7 La primera pregunta indaga en la naturaleza de una comprensión cristiana de la historia y la providencia; la segunda aborda el objetivo de la propia interpretación de las Escrituras a la luz de las realidades que los cristianos encuentran en la salvación.

La cuestión de la historia y la providencia es engañosamente sencilla. Los mejores exégetas, tanto premodernos como modernos, pretenden hacer una exégesis histórica de la Escritura; sin embargo, lo que entienden por "historia" a menudo difiere. Para muchos intérpretes contemporáneos, exégesis histórica de la Escritura significa correlacionar la Escritura con la reconstrucción erudita de la historia fuera del texto. Por ejemplo, la erudición moderna sobre Josué ha intentado determinar si el pueblo histórico de Israel entró en la tierra de Canaán y de qué manera. Esta tarea implica recurrir a datos arqueológicos y de otro tipo sobre el antiguo Cercano Oriente para tratar de explicar el origen de los textos de Josué que hablan de la conquista. Algunos eruditos conservadores han tendido a defender la exactitud histórica del relato del libro de Josué, mientras que otros más liberales han sugerido que la conquista nunca tuvo lugar, o que sucedió de un modo muy distinto al relato bíblico de Josué. Sin embargo, ambos grupos de eruditos coinciden en que el texto, x, tiene como referente una historia externa y accesible, y.8

Pero, ¿y si ambos bandos del debate erudito moderno estuvieran equivocados? ¿Y si el referente último del texto bíblico (y) no fuera plenamente accesible mediante la reconstrucción histórica? Hay al menos dos maneras de entender esta posibilidad alternativa. Una es que el referente de los textos bíblicos sea un ámbito distinto de "ideas teológicas". En consecuencia, la narración de la conquista no tiene nada que ver con la historia, sino que es simplemente la expresión de ideas religiosas y teológicas. La conquista de Canaán podría entenderse entonces como un texto que enseña la soberanía de Dios y su fidelidad a la alianza, completamente al margen de la historia de Israel. El acto de fe al leer las Escrituras consistiría, pues, en asentir a esta idea teológica del texto.

Pero hay otra posibilidad que conserva un lugar importante para el flujo lineal de la historia a través del tiempo, aunque no ve el referente de la Escritura como algo confinado a una historia "detrás de los textos", es decir, accesible sólo a través de métodos históricos. Los dos enfoques eruditos modernos de Josué presentados anteriormente tratan de verificar o cuestionar la verdad de las Escrituras mediante la reconstrucción histórica. La segunda opción retira la interpretación de las Escrituras de la historia al ámbito de las ideas. Pero como ha argumentado el teólogo católico romano Henri de Lubac en su obra magistral sobre la exégesis medieval, la exégesis premoderna, como la de los cristianos medievales, se toma la historia mucho más en serio que eso.9

En el retrato de la historia que hace De Lubac, la encarnación es el acontecimiento histórico supremo que da sentido a la historia. La encarnación del Verbo en Jesucristo no es una mera idea a la que apunta la Escritura; la encarnación es supremamente una realidad histórica, la clave del sentido de la propia historia. Así, cuando los intérpretes premodernos leen la Escritura a la luz de Cristo, se trata en realidad de una lectura histórica, porque la encarnación es el momento definitivo de la historia, el "prodigioso hecho nuevo de Cristo "10. La historia de la acción histórica de Dios narrada en el Antiguo Testamento adquiere un significado que habría sido inaccesible para los escritores humanos. Lo que se pensaba que era historia aparte de Cristo se muestra como lo que realmente es, una "sombra" que espera su cumplimiento en Cristo.11 Sin embargo, puesto que la Escritura señala a Jesucristo como su fin propio y último, está señalando un misterio que no se agotará a este lado del eschaton. Por lo tanto, una lectura histórica de las Escrituras es necesariamente también una lectura escatológica, ya que la Iglesia lee las Escrituras a la luz de su propia unión con Cristo, que aún no ha alcanzado su plenitud.12

La respuesta de De Lubac a la cuestión de la interpretación histórica puede parecernos desconcertante; podemos pensar que tal vez esté hablando en una categoría equivocada. La pregunta se refiere al papel de la historia, pero él ha enmarcado su respuesta sobre la historia en gran medida en términos de doctrina cristiana. Para la mentalidad moderna, se trata de realidades distintas, que deberían permanecer separadas aunque estén correlacionadas en términos de proporcionar pruebas históricas para validar las Escrituras o una posición teológica concreta. Pero para De Lubac la historia y la doctrina son realidades que se interpenetran. Asumir que el flujo lineal de la historia, accesible sólo a través de métodos históricos ordinarios, es la visión adecuada de la historia es negar funcionalmente la realidad (histórica) de la

encarnación: Dios y la humanidad se han unido en la persona de Jesucristo, que muestra el verdadero origen y fin de la historia humana.

Como he señalado anteriormente, la mayoría de los intérpretes premodernos entendieron el Antiguo Testamento como un libro sobre Cristo y la Iglesia. ¿Significa esto que la historia de Israel en el Antiguo Testamento queda necesariamente eclipsada? No. En última instancia, afirmar que el Antiguo Testamento trata de Cristo y de la Iglesia significa que la historia de Israel no se sostiene por sí sola, sino que está iluminada por Jesucristo, la clave de la historia, y por la unión (escatológicamente condicionada) de la Iglesia con ese mismo Cristo. En los mejores ejemplos de la práctica de esta unión, Abram, Josué y Ester no desaparecen para ser sustituidos por Cristo en la interpretación premoderna. Por el contrario, se entienden a la luz de la culminación de la historia en el Alfa y la Omega, el verdadero ser humano: Jesucristo. Cuando Jesús resucitado "abrió el entendimiento" de sus compañeros de Emaús "para que comprendieran las Escrituras", no sugirió que "la ley de Moisés, los profetas y los salmos" hubieran sido desplazados, sino que se habían "cumplido" en Él mismo (Lucas 24:44-45).

En su libro Participatory Biblical Exegesis, Matthew Levering, en la tradición de De Lubac, habla de este relato cristológico de la historia como la dimensión "participativa" de la historia. Sostiene que el flujo lineal de la historia "participa" en la propia obra providencial de Dios; por tanto, es más de lo que parece por sí misma. Dios mismo ha entrado en la vida interna de la historia en Jesucristo. La historia no existe en un ámbito "inmanente", aislado de Dios salvo por la ocasional intrusión externa. En la encarnación no vemos la agencia divina y humana en competencia; más bien, es la forma en que Dios actúa dentro de la historia la que encuentra su cumplimiento último en Jesucristo. Las criaturas "no pueden comprenderse plenamente atendiendo únicamente a su historicidad lineal", y no existe un "contexto original" de una narración bíblica que sea estrictamente lineal, que funcione al margen de la forma en que participa en los actos de Dios (Levering, p. 12). Si la encarnación es una realidad histórica, como creen los cristianos, entonces la historia misma -incluida la historia "detrás" de los textos bíblicos- está atrapada en un drama cumplido en Jesucristo.

Levering no defiende las dimensiones participativas de la historia para excluir o denigrar los enfoques históricos que se centran en el desordenado flujo humano de la historia lineal. Por el contrario, ambas se mantienen unidas en Cristo, de modo que "lo participativo habita en lo lineal" (p. 14). Por tanto, la historia de Israel de la que surgen los escritos del Antiguo Testamento debe ser objeto de estudio. Pero, en última instancia, cuando se trata de la interpretación de las Escrituras, los métodos históricos no pueden servir como medio autónomo para verificar o negar la realidad del texto escriturario. Por el contrario, la historia y la doctrina se mantienen unidas como formas complementarias e interpenetrantes de acceder a las realidades expuestas en las Escrituras (p. 15). Por ejemplo, cuando consideramos la lectura de la narración de la conquista en el libro de Josué, no debemos entender simplemente el texto a la luz de una reconstrucción de una secuencia de acontecimientos históricos que se encuentran detrás del texto. La historia de Israel también participa de los actos providenciales de Dios; así, las categorías doctrinales de providencia, alianza, ley y, en última instancia, el cumplimiento de

las promesas de Dios en Jesucristo, complementan nuestra comprensión de la conquista israelita narrada en Josué.

La primera pregunta sobre la historia lleva de forma natural a la segunda sobre los propósitos salvíficos de Dios en el uso de la Escritura. Así como la historia humana está iluminada por la acción de Dios dentro de la historia que culminó en la encarnación, también la restauración y el cumplimiento del propósito de la creación nos conducen a este mismo Cristo. Los lectores de las Escrituras, ¿buscan en última instancia el significado o significados de un texto, o buscan participar en Dios maestro uniéndose a Jesucristo por el poder del Espíritu? Los lectores premodernos prestaban una atención meticulosa a lo que dicen y no dicen los textos de la Escritura. Pero prestaban esa atención porque veían la lectura de las Escrituras como parte de un proceso más amplio de transformación: ser rehechos a imagen de Cristo por el poder del Espíritu.

Los rasgos generales de esta función cristológico-neumatológica de la Escritura los expuse en los primeros capítulos, en los que ya me basaba en la sabiduría compartida de los intérpretes premodernos de la Escritura. Pero hay dos dimensiones adicionales que las voces premodernas añaden a este tema, y que pueden ayudarnos a comprender su enfoque de la exégesis bíblica: en primer lugar, la centralidad de una soteriología trinitaria (enseñanza teológica sobre la salvación) de la participación, y en segundo lugar, el sentido en que la interpretación escriturística participa en la propia enseñanza de Dios participando en el maestro, Jesucristo. Puesto que no leemos las Escrituras como una pizarra en blanco, sino confiando en que Dios nos está sanando, restaurando y salvando en el proceso de lectura de las Escrituras, es importante que consideremos qué tipo de salvación imaginamos que se está llevando a cabo. Si la salvación es simplemente "entrar en el cielo", entonces leeremos las Escrituras con la mirada puesta en lo que se relaciona y lo que no se relaciona con entrar en el cielo. Si la salvación es simplemente un proceso de aprendizaje para llegar a ser más éticos y justos, entonces leeremos las Escrituras buscando lo que es ético y justo. Pero muchos intérpretes premodernos tenían una teología operativa de la salvación mucho más rica y compleja que cualquiera de las dos, a saber, una soteriología trinitaria de la participación.

Las soteriologías trinitarias de la participación se desarrollaron en su plenitud durante el siglo IV, en medio de las disputas trinitarias. Tanto Agustín como los Padres Capadocios tienen teologías en las que los seres humanos son redimidos al participar en Dios mediante su pertenencia a Jesucristo, por el poder del Espíritu. A menudo se las denomina teologías de la "deificación" (o theosis, en la famosa formulación de Atanasio): el Verbo divino "se hizo humano, para que nosotros nos hiciéramos divinos".13 Cuando se les presionaba, los autores patrísticos aclaraban rápidamente que la segunda parte de la afirmación es algo hiperbólica: es decir, los humanos no se convierten en "Dios" en el sentido de asimilarse a lo divino. Más bien, como aclara su postura Atanasio, cree que sólo hay un Hijo de Dios por naturaleza; los demás reciben el nombre de hijos e hijas de Dios por gracia.14 Creador y criatura siguen siendo distintos. No obstante, existe una sorprendente simetría entre el descenso de Dios a la humanidad y el ascenso de la humanidad a Dios, unida a Cristo, por el Espíritu.

Aunque estas soteriologías de la participación se desarrollaron en el siglo IV -y siguen desarrollándose en las tradiciones teológicas oriental y occidental- se inspiran profundamente en el lenguaje del Nuevo Testamento y de la Iglesia primitiva. Una de las imágenes centrales de la salvación en el Nuevo Testamento es la unión con Cristo por el Espíritu. La unión y la participación (koinonia) en Cristo están relacionadas con el bautismo, la Cena del Señor, el perdón de los pecados, la donación del Espíritu Santo y la nueva vida en Cristo que continuará mediante la participación en la resurrección de Cristo, que fue la "primicia" del siglo venidero. En el centro de esta imagen está la fundamentalmente trinitaria de la adopción: como personas unidas a Cristo, podemos clamar a Dios "Abba, Padre" por el poder del Espíritu, que habita en las oraciones de los cristianos y da fruto para los que están en Cristo (Rom. 8:14-17, 26-27). La imagen de la adopción está estrechamente relacionada con la del injerto de los sarmientos en la vid, una imagen del pacto para la incorporación de los gentiles a las promesas del pacto dadas a Israel (Rom. 11:13-24).

La unión y la adopción también se relacionan con la imagen clave del discipulado en los Evangelios, ya que los creyentes no están simplemente unidos a Cristo de forma mística por el Espíritu, sino que también están llamados a hacer lo que Jesús ordena a sus seguidores. La salvación, en esta teología de la participación, implica participar en Cristo por el Espíritu, ser incorporado al cuerpo de Cristo, la Iglesia, y vivir una identidad adoptada como hijos de Dios, que crecen en el amor a Dios y al prójimo mediante la participación en Dios a través de Cristo15.

Debido a sus ricas raíces bíblicas y a sus amplias implicaciones teológicas, las teologías trinitarias de la participación fueron soteriologías significativas en todas las principales corrientes premodernas: ortodoxas, católicas y protestantes.16 Estas soteriologías decayeron en la modernidad, y los estudiosos tienen diferentes explicaciones de por qué se produjo este declive.17 Como mínimo, el declive se caracteriza por lo siguiente: una tendencia a considerar el origen y el destino de la humanidad de forma autónoma con respecto a las preocupaciones cristológicas, una sospecha de la doctrina de la Trinidad y de la metafísica inherente a dicha doctrina, y una separación cada vez mayor entre los estudios bíblicos y la doctrina cristiana.

¿Cómo se relaciona todo esto con la forma en que nosotros, como Iglesia, leemos la Biblia? Si uno interpreta las Escrituras con una soteriología operativa de participación, la ubicación de la interpretación bíblica es distinta: interpretamos las Escrituras como el cuerpo místico de Cristo - la Iglesia-, un pueblo que encuentra la verdadera vida participando cada vez más en Jesucristo por medio del Espíritu. Así pues, la interpretación de las Escrituras y la teología doctrinal no pueden contraponerse. El Espíritu, como autor principal de las Escrituras, habla a través de ellas para conformarnos más profundamente en nuestra identidad como cuerpo de Cristo, conformándonos a la cabeza, Jesucristo. Esta transformación implica pasar de la pasividad y el pecado al amor activo a Dios y al prójimo, por el poder del Espíritu. Por tanto, la enseñanza de la Escritura no es un conjunto de principios abstractos que debamos aplicar en nuestra teología. La enseñanza de la Escritura es la enseñanza de Dios, una enseñanza que nos estamos perdiendo si no profundizamos cada vez más en la participación en Cristo por el Espíritu.

Como dice Levering, resumiendo y ampliando el pensamiento de Agustín, "Dios nos enseña en Cristo, que lleva a un cumplimiento radical la enseñanza de Dios en Israel. Cristo es el verdadero Maestro. Sin embargo, Cristo, así como la Trinidad y todas las realidades de nuestra salvación, deben sernos enseñadas con palabras humanas; y ésta es la tarea de la Escritura" (p. 67). Así pues, mirar al Antiguo Testamento y tratar de olvidar nuestro conocimiento del cumplimiento del Nuevo Testamento en Cristo es alejarse del maestro dentro de la propia Escritura. Contentarse con el "significado que el autor quiere dar" como fin de nuestra lectura de las Escrituras es no percibir la propia identidad de la Iglesia (como esposa de Cristo, creciendo en unión con Cristo), y el propósito de leer las Escrituras (participación en Cristo por el Espíritu). Leer la Escritura con la mirada puesta únicamente en un significado cognitivo es perder el fin para el que leemos la Escritura: "Leer la Escritura correctamente significa encontrar la enseñanza de Dios y reordenar nuestro amor" (p. 69). La Biblia no es un libro de teología sistemática ni una colección de proposiciones sobre Dios. Sin embargo, cuando se mira con los ojos de los que están unidos a Cristo vivo, hay un sentido en el que toda la Escritura se convierte en enseñanza (o "doctrina"), es decir, en instrucción dinámica y transformadora que mueve a los que están en Cristo a profundizar en la realidad de sus identidades adoptivas como hijos del Padre, llenos del Espíritu. Mientras nuestro estudio de la Biblia y nuestra teología estén tajantemente separados, nuestro estudio de la Biblia puede convertirse en un fin en sí mismo, sin llevarnos a encontrar las realidades de las que habla la Escritura: la vida en Cristo, en el Espíritu, como hijos adoptivos de Dios.

¿Por qué los exégetas premodernos hacen lecturas espirituales del Antiguo Testamento?

¿Por qué los exégetas premodernos, al hacer sus lecturas espirituales del Antiguo Testamento, lo entienden no simplemente como la narración de la historia de Dios con Israel, sino como un libro sobre Cristo y los unidos a Cristo (la Iglesia)? En general, hay tanto una razón bíblica como una razón teológica (que también tiene sus raíces en la Biblia) para esta tendencia generalizada que encuentra sus principales ejemplos en el período patrístico. En primer lugar, los primeros cristianos siguieron el modelo de interpretación "espiritual" del Antiguo Testamento que encontraron en el propio Nuevo Testamento. En segundo lugar, para los primeros cristianos, la práctica de la lectura espiritual no se basa en una teoría hermenéutica peculiar sobre los textos y la interpretación, sino en un conjunto particular de convicciones teológicas -articuladas en el Nuevo Testamento- sobre la identidad de Jesucristo.

¿Qué es una lectura espiritual del Antiguo Testamento? En el sentido más básico, una lectura espiritual es aquella que va más allá del sentido literal del texto. Como fenómeno general, tuvo lugar en diversos contextos religiosos. Por ejemplo, Filón (20 a.C.-50 d.C.) hace una lectura alegórica de la Biblia hebrea. Sin embargo, considerar que las lecturas espirituales cristianas no son más que un subconjunto de un fenómeno religioso más amplio puede inducir a error. Las lecturas espirituales cristianas del Antiguo Testamento se distinguen por estar dirigidas a Jesucristo, y asumen el contexto teológico particular de leer el Antiguo Testamento como quienes están unidos a Cristo vivo.

Podemos ver el patrón distintivamente cristiano de leer el Antiguo Testamento espiritualmente desde los primeros documentos del Nuevo Testamento. En 1 Corintios, por ejemplo, Pablo

escribe que "nuestros antepasados" los israelitas fueron conducidos "a través del mar" al desierto. ¿Para qué? ¿Para comer maná y beber agua de una roca, como dice el Antiguo Testamento? No, no sólo eso, dice Pablo, pues "todos comieron el mismo alimento espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual. Porque bebían de la roca espiritual que los seguía, y la roca era Cristo" (1 Cor. 10:3-4). Pablo no afirma que el escritor del Éxodo supiera en secreto que Cristo era la roca. Pero, a la luz del Cristo vivo que Pablo afirma, vemos que era el propio Cristo quien proporcionaba el alimento espiritual tanto al antiguo pacto como al nuevo pacto. Estas cosas sucedieron como "ejemplos" (typikōs, o "tipos") y fueron "escritas para instruirnos" (10:11). Como dice Pablo en 2 Corintios, el conocimiento de la antigua alianza está "velado" hasta que "en Cristo" se quita el velo (3:14). Cristo ilumina la antigua alianza porque él mismo es el cumplimiento de todas las promesas de la alianza de Dios. "Porque en él todas las promesas de Dios son un 'Sí'" (2 Cor. 1:20).

Muchos otros pasajes del Nuevo Testamento utilizan el Antiguo Testamento de forma similar. Se dice que la liberación por Dios de la familia de Noé del diluvio "prefigura" la salvación de Dios mediante la unión con Cristo y su resurrección en el bautismo (1 Pe. 3:21-22). El razonamiento tipológico es clave en la Epístola a los Hebreos, que hace un amplio uso del Antiguo Testamento, articulando las continuidades y discontinuidades del antiguo y el nuevo pacto a la luz del cumplimiento del antiguo por parte de Cristo.18 Hebreos comienza con siete citas de textos del Antiguo Testamento de contextos divergentes (de los Salmos, Deuteronomio y 2 Samuel), aplicándolos todos a Cristo. ¿Cómo puede ser esto coherente? No por una hermenéutica estrafalaria, sino por quién es Jesucristo en la economía salvífica de Dios. "Hace mucho tiempo, Dios habló a nuestros antepasados de muchas y diversas maneras por medio de los profetas, pero en estos últimos días nos ha hablado por medio de un Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas, por medio del cual creó también los mundos. Él es el reflejo de la gloria de Dios y la huella exacta de su mismo ser" (Heb. 1, 1-2). El Hijo fue el cumplimiento de pasajes tan divergentes del Antiguo Testamento porque, aunque "nuestros antepasados" no se dieran cuenta en su día, el Hijo es el Creador que también es el "heredero de todas las cosas" y se ha dado a conocer en la historia en Jesucristo.

El Nuevo Testamento también introduce una segunda palabra para describir una lectura espiritual del Antiguo Testamento: alegoría. Al hablar de Agar y Sara, Pablo escribe: "Esto es una alegoría: estas mujeres son dos alianzas" (Gal. 4:24). En el uso que Pablo hace del Antiguo Testamento, hay un significado alegórico -hecho posible a través de Cristo- que antes era inaccesible. Robert Wilken resume la lógica de Pablo en Gálatas 4:21-31: "Sara y Agar no son simplemente los nombres de las esposas de Abraham; también significan dos pactos, uno asociado con el Sinaí y el otro con la Jerusalén de arriba "19. Volveremos a esta alegoría en Gálatas y matizaremos la noción de alegoría más adelante en este capítulo; pero debemos señalar en este punto que Pablo nombra explícitamente un cierto sentido de alegoría en su uso del Antiguo Testamento.

¿Por qué los escritores del Nuevo Testamento utilizan el Antiguo Testamento de formas que van mucho más allá de cualquier "significado pretendido" por los autores humanos del Antiguo Testamento? ¿Eran ingenuos los antiguos lectores sobre el significado y la función de los textos?

En última instancia, las respuestas a estas preguntas no son estrictamente hermenéuticas, sino cristológicas. Analizaremos la función de la profecía en el Nuevo Testamento y algunas convicciones bíblicas y patrísticas clave sobre la identidad de Jesucristo.

¿Cómo señala el Antiguo Testamento a Jesucristo? Piense en su propia experiencia de pasajes del Antiguo Testamento utilizados para dar testimonio de Cristo en los cultos. Es muy probable que estos pasajes contengan referencias a un Mesías, o a un "siervo sufriente" interpretado en términos mesiánicos. Se trata de pasajes cruciales para que los cristianos conecten con Jesucristo, pero a veces podemos quedarnos con la impresión de que sólo determinados pasajes del Antiguo Testamento se aplican a Cristo -como los que se refieren a un mesías-, mientras que otros no. Esto es lo que yo llamo un enfoque "conecta los puntos" de la profecía y el cumplimiento. Determinados puntos (o puntos) del testimonio del Antiguo Testamento tienen un alcance mesiánico, y esos puntos se conectan con el punto de la vida de Jesús. El sufrimiento del siervo sufriente (Isaías 53:3-12) se relaciona con la cruz de Cristo. El nacimiento profetizado en Isaías 7:14 está conectado con el nacimiento de Cristo de María (Lucas 1:26-35).

Estas conexiones proféticas son importantes y legítimas. Pero aquí está el problema: el Nuevo Testamento no se limita a una lógica de conectar los puntos cuando aplica el Antiguo Testamento a Cristo. Por el contrario, hay un sentido en el que todo el Antiguo Testamento -incluidos sus variados géneros de ley, poesía y narración histórica- se convierte en un libro de profecía sobre Cristo. En lugar de unir los puntos, todo el Antiguo Testamento se aplica a la persona de Cristo.

Por ejemplo, cuando Hebreos 1:5-13 aplica versículos de los Salmos, Deuteronomio y 2 Samuel directamente a Jesucristo, ninguna de estas referencias encaja con un enfoque de conectar los puntos. Ninguna de estas obras pertenece al género de la profecía. Ninguna de ellas habla de un mesías o de un acontecimiento concreto prefigurado en la vida de Cristo. Pero estos variados pasajes, en sus distintas formas, hablan del Hijo del Padre, uno que es adorado por los ángeles y exaltado a la diestra de Dios; así, según Hebreos, todos estos versículos hablan de la identidad de Jesucristo.

Como señalé en el capítulo 1, Ireneo, en el siglo II, desarrolla un término que es útil para entender este razonamiento del Nuevo Testamento sobre Cristo: recapitulación. En Jesucristo hay una recapitulación (o repetición) de la historia de la salvación. En el Nuevo Testamento, Jesucristo encarna a Israel y, a través de Israel, al resto de la humanidad. Pero como segundo Adán y compañero perfecto de la alianza, no comete los mismos errores que la humanidad pecadora. Jesucristo es el verdadero compañero de alianza. "No penséis que he venido a abolir la ley o los profetas; no he venido a abolir, sino a cumplir" (Mt. 5:17). Jesucristo es el verdadero sacerdote, como atestigua Hebreos, el verdadero mediador entre Dios y la humanidad. Jesucristo es el segundo Adán, que rehace o recapitula la obra del primer Adán para traer la vida en lugar de la muerte. En efecto, "puesto que la muerte pasó por un ser humano, también la resurrección de los muertos ha pasado por un ser humano; pues así como todos mueren en Adán, también todos revivirán en Cristo" (1 Co 15,21-22).

Puesto que Jesucristo encarna al verdadero Israel y al verdadero segundo Adán, todas las promesas de Dios a Israel y a la humanidad justa se aplican ante todo al propio Jesucristo. Por lo tanto, cuando el Cristo resucitado explica su identidad a sus compañeros de camino a Emaús, la narración evangélica no sugiere una relación de conexión con su identidad, sino que Jesús puede afirmar que "todas las Escrituras" apuntan a él mismo. "Comenzando por Moisés y por todos los profetas, les interpretó lo que de él decían todas las Escrituras" (Lc 24, 27). Hugo de San Víctor tipifica a muchos exégetas premodernos cuando expone el planteamiento de esta manera: "Toda la Escritura divina es un solo libro, y ese libro es Cristo, porque toda la Escritura divina habla de Cristo, y toda la Escritura divina se cumple en Cristo "20. Por ser Jesucristo la consumación de las promesas de Dios, toda la Escritura da testimonio de él, incluso el Antiguo Testamento, que precede temporalmente al descenso del Verbo en la carne en Cristo.

El hecho de que estas afirmaciones cristológicas tengan implicaciones sobre cómo leer las Escrituras ha resultado inquietante para algunos estudiosos de las Escrituras. En un fascinante ensayo, la veterana estudiosa del Nuevo Testamento Morna Hooker comienza un análisis del himno sobre Cristo en Colosenses 1:15-20 planteando las preguntas que ha sido entrenada para hacer "en los métodos de la erudición histórico-tradicional", a saber, ¿quién, cuándo, por qué, qué?21 Ninguna de ellas es una pregunta directamente teológica; son preguntas sobre el origen del texto. A medida que explora estas cuestiones, señala las formas en que el himno se inspira en el lenguaje y el pensamiento del Antiguo Testamento y otra literatura judía. Con el lenguaje de la creación, la palabra y diversos temas sapienciales, el pasaje habla de la supremacía de Cristo sobre todas las cosas.

Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Él mismo es anterior a todas las cosas, y en él todas las cosas subsisten. Él es la cabeza del cuerpo, la Iglesia; él es el principio, el primogénito de entre los muertos, para llegar a ocupar el primer lugar en todo. Porque en él quiso habitar toda la plenitud de Dios, y por él quiso Dios reconciliar consigo todas las cosas, tanto las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz. (Col. 1:15-20)

Basándose en diversos motivos del Antiguo Testamento, Hooker señala que Jesús no es sólo una "nueva" palabra o ley, sino que es el cumplimiento de la palabra de Dios a Israel: "Cristo, y no la Torá, se entiende ahora como la revelación suprema de la voluntad o los propósitos de Dios, la expresión más plena de su palabra o sabiduría" (p. 123). Cristo es "el agente de toda la creación" y, en el contexto más amplio de Colosenses, el que "revela el propósito de Dios para la humanidad", ya que los seres humanos son restaurados en él (p. 125).

Después de dar esta exégesis, Hooker plantea esta pregunta: "¿Qué podemos aprender, pues, de la forma en que el autor de este pasaje maneja la Escritura?". Su respuesta es reveladora. La exégesis del Antiguo Testamento es "paradójica", pues aunque el autor considera que el Antiguo Testamento tiene autoridad, "subvierte el texto" señalando su "principio fundamental de exégesis". La palabra pronunciada por Dios en la creación y revelada en el Sinaí no estaba,

después de todo, encapsulada en la Torá escrita, sino que habita en Cristo. En terminología joánica, esto significa que el Verbo encarnado revela a Dios de un modo que Moisés no pudo hacerlo". Hooker señala las sorprendentes implicaciones hermenéuticas de esto. Pablo "no tiene ningún interés en la pregunta que yo estaba entrenado a hacer: '¿Qué significó esto para el autor original?'" (p. 126) ¿Por qué a Pablo no le interesaba esta pregunta? Por quién es Jesucristo, aquel en quien "todas las cosas se mantienen unidas", el cumplimiento de la ley, de la palabra de Dios: Jesucristo mismo es el factor reorientador de toda exégesis bíblica cristiana.

Para Pablo, argumenta Hooker, el principio hermenéutico que emerge de esta cristología es "interpretar la Escritura a la luz de Cristo", algo bastante diferente de los métodos de su formación como biblista (p. 127).22 (Sin embargo, debemos tener en cuenta que el propio análisis de Hooker utiliza una variedad de métodos críticos, mostrando cómo los métodos críticos pueden mejorar una hermenéutica teológica, como sugerí en el capítulo 2). No obstante, el análisis de Hooker muestra los problemas teológicos inherentes a los enfoques críticos que rechazan las lecturas cristológicas del Antiguo Testamento. El teólogo histórico David Steinmetz plantea la cuestión con bastante contundencia: "La Iglesia que limita su predicación a la intención original del autor es una Iglesia que debe rechazar el Antiguo Testamento como libro exclusivamente judío "23. Los cristianos no reciben el Antiguo Testamento como una "palabra de Dios" genérica que deba recibirse al margen de Cristo; es gracias a Cristo que los cristianos leen el Antiguo Testamento como Escritura. Por eso, biblistas como Christopher Seitz sostienen que los cristianos deberían preferir el término "Antiguo Testamento" al de "Biblia hebrea". Los cristianos reciben las Escrituras de Israel como propias debido a "la nueva alianza hecha por Dios en Cristo", en la que están injertados por la alianza de Dios con Abraham.24 Pablo y los apóstoles consideraban "evidente" que "el uso de las Escrituras de Israel [es] para predicar a Cristo".25 Las Escrituras de Israel no son "correo ajeno" para los creyentes gentiles, sino que son el Antiguo Testamento inextricablemente conectado al Nuevo Testamento porque da testimonio de Jesucristo.26

¿Cómo entienden los exégetas premodernos los distintos "sentidos" de la Escritura?

Si se acepta la idea de que Jesucristo es la persona a la que apuntan todas las Escrituras, incluso cuando eso va más allá de las intenciones de los autores humanos de los escritos del Antiguo Testamento, ¿cómo debemos exégetar las Escrituras? Se trata de una cuestión importante para los autores premodernos y para los intérpretes de la Biblia en la Iglesia actual. Comprometerse con la cristología defendida en la sección anterior -y la consiguiente práctica de leer el Antiguo Testamento a la luz de Cristo- es un paso crucial. Pero aún quedan muchas posibilidades y preguntas sobre cómo hacerlo.

Para los exégetas premodernos, esta hermenéutica se desarrolló en diferentes formas de interpretar los sentidos de la Escritura. En los relatos patrísticos, la distinción más fundamental solía ser entre el sentido literal o histórico del texto y el sentido espiritual o figurado. A continuación, el sentido espiritual del texto se diferenciaba en varias partes. Algunos daban una exégesis triple que se denominaba de diversas maneras sentido literal, moral y místico.27 Aún más común era el cuádruple sentido, que destaca tres aspectos del sentido espiritual más allá

del literal: alegórico, moral y anagógico. Esta cuádruple lectura se sistematizó en el cristianismo medieval y se resumió frecuentemente de la siguiente manera:

El sentido literal enseña lo que ocurrió,

El sentido alegórico de lo que debes creer,

El sentido moral de lo que debes hacer,

El sentido anagógico por lo que hay que esforzarse.28

Un ejemplo de Rabanus Maurus (780-856) puede iluminar su uso. Primero habla de cómo la interpretación "se divide en dos partes, es decir, en interpretación histórica y comprensión espiritual". Pero Maurus articula esto hablando de la imagen que se interpreta -Jerusalén- de una manera cuádruple. Tras mencionar el paso de la "historia" a la "alegoría", a la "anagogía" (el sentido escatológico) y a la "tropología" (el sentido moral), Rabanus ofrece este resumen: "Una misma Jerusalén puede entenderse de una cuádruple manera, históricamente como la ciudad de los judíos, alegóricamente como la Iglesia de Cristo, anagógicamente como esa ciudad celestial de Dios que es la madre de todos nosotros, y tropológicamente como el alma del hombre."29 Para extrapolar lo que subyace a un planteamiento como éste, obsérvese que los tres sentidos espirituales se refieren a Cristo y a los creyentes como seres unidos a Cristo: Jerusalén, como morada especial del Dios de Israel, se refiere a los que pertenecen al Verbo hecho carne en Jesucristo, la Iglesia (alegórico), que culmina en una "ciudad de Dios" escatológica (anagógico), y conlleva la morada de Dios en el alma humana (tropológico). Jerusalén no designa simplemente una ciudad de Oriente Medio, sino que connota el modo en que Dios en Cristo habita entre su pueblo y dentro de él, que se consumará escatológicamente en el futuro.

En la Reforma, a primera vista puede parecer que hay una ruptura con las tradiciones patrística y medieval de la triple o cuádruple exégesis. Lutero, Calvino y otros reformadores mantienen una aguda polémica contra las "alegorías" y la interpretación espiritual de algunos padres de la Iglesia, como Orígenes, y no organizan su exégesis en torno al cuádruple sentido medieval. Pero la situación es bastante más compleja de lo que puede indicar esta retórica. En cuanto a la amplia cuestión cristológica de la sección anterior, los reformadores estaban claramente del lado de los intérpretes patrísticos y medievales: el Antiguo Testamento, y toda la Escritura, se interpretaba a la luz de Jesucristo. Además, en cierto modo, reformadores como Calvino cambiaron el nombre de los sentidos de las Escrituras, pero conservaron el contenido del cuádruple relato medieval. Calvino defendió el "sentido literal" del Antiguo Testamento. Pero como señala Richard Muller, el sentido "literal" del Antiguo Testamento, para Calvino, "no se parecía en nada al paradigma moderno de interpretación de la alta crítica". No pretendía ver el Antiguo Testamento al margen de Cristo. Para Calvino, el sentido literal "contenía un mensaje sobre lo que los cristianos deben creer, lo que los cristianos deben hacer y lo que los cristianos deben esperar".30 En otras palabras, Calvino repliega los tres sentidos espirituales en una comprensión expansiva del sentido literal. En muchos sentidos, el planteamiento de Calvino se

acerca bastante al de autores anteriores, ya que intérpretes tan diversos como Orígenes y Aquino intentan todos ellos fundamentar firmemente los sentidos espirituales en el sentido literal o histórico de la Escritura.31

Aunque los intérpretes premodernos hablan con frecuencia del sentido "literal" de la Escritura, lo que entienden por este sentido puede resultar confuso para los recién llegados a la exégesis premoderna. De hecho, varios autores no utilizan la terminología de forma coherente. Sin embargo, podemos discernir algunos rasgos básicos de una interpretación premoderna del sentido literal de la Escritura.

En primer lugar, el sentido literal o histórico no era lo que habitualmente denominamos "literal" o "histórico" en el uso contemporáneo del inglés. Tomar el texto literalmente no se oponía en modo alguno a observar metáforas en el texto o a reconocer una diversidad de géneros en las Escrituras. Por ejemplo, un compromiso con el sentido literal no significaba que los lectores abordaran los géneros poéticos de las Escrituras como historia literal. Además, el sentido histórico no se refería generalmente a la historia que subyace al texto o a su origen histórico. Más bien, en su sentido más básico, el sentido literal o histórico se refiere al relato que se da en el texto, "no debajo o detrás de él".32 En otras palabras, "'historia' se refiere... tanto al acontecimiento narrado como a la narración del acontecimiento". Además, el sentido histórico no fuerza a todos los géneros bíblicos a ser "historia"; la atención al género literario ayuda a los lectores a discernir el sentido histórico.33 Más bien, el sentido histórico se refiere a lo que el propio texto representa en los diversos géneros: la "letra" del texto.

Puede parecer vicioso desdibujar la historia y la "narración de la historia". Sin embargo, en realidad no es más que una implicación de la opinión defendida anteriormente de que el flujo de la historia a través del tiempo (una visión diacrónica de la historia) no debe considerarse de forma autónoma, es decir, al margen de la acción divina en el mundo. Algunos estudiosos afirman que la historia debería tener "un significado y una inteligibilidad contenidos simplemente en sí misma", y que los juicios sobre la acción de Dios en la historia son juicios privados de fe. Pero como señala Brian Daley, "hay una cierta tensión, incluso una contradicción, en tal visión de la "historia de la salvación"". Si se supone que la "realidad histórica" es objetiva al margen de la narración de esa historia, entonces metodológicamente sólo se permiten explicaciones "naturales", internas al mundo, de por qué o cómo suceden las cosas".34 Pero la historia no nos llega objetivamente: siempre es la historia de un historiador, ligada a los intereses, preconcepciones y creencias teológicas (o ateológicas) del historiador. Por ejemplo, al hablar del Jesús de la historia que nos retratan los Evangelios, no deberíamos desear un relato del "Jesús histórico" en su lugar. Todos los relatos del "Jesús histórico" son reconstrucciones eruditas: el "Jesús" de los historiadores. Cada historiador de Jesús cuenta una historia sobre Jesús que surge, hasta cierto punto, de sus propias presuposiciones teológicas (o ateológicas). Los Evangelios vinculan la historia de Jesús con la narración de esa historia, que es una forma más veraz de presentar la historia de Jesús que limitarse a registrar acontecimientos detrás del texto que luego invitan a nuestras propias interpretaciones privadas. La historia y la narración de la historia deben quedar desdibujadas en la Escritura porque no existe historia

separada del drama de la acción de Dios en el mundo, acción que nos llega como la narración de la obra creadora, sustentadora y redentora de Dios con la creación.

A la luz de todo ello, el lugar de la investigación histórica en la exégesis premoderna difiere de los enfoques histórico-críticos contemporáneos y, al mismo tiempo, tiene continuidad con ellos. Por una parte, los autores premodernos no identificaban el sentido "literal" o "histórico" con una reconstrucción del significado original tal como se habría entendido en un contexto antiguo. El sentido histórico debía entenderse en un contexto canónico: la palabra de Dios para la comunidad de fe que ahora recibe el texto en relación con otras partes del canon bíblico. No es simplemente el registro de la comunidad religiosa que originalmente produjo el texto.

Pero, por otra parte, la interpretación premoderna no es ajena a las preocupaciones críticas relacionadas con los orígenes históricos y las cuestiones críticas en torno a los textos. Por eso evito llamar "precríticos" a estos intérpretes. Aunque los intérpretes premodernos no entendían "las cuestiones históricas o contextuales como el punto de referencia final del significado del texto", sí se ocupaban de muchas cuestiones bíblicas críticas. Aunque el humanismo de la exégesis de la época de la Reforma mostraba un renovado interés por el contexto histórico de los escritos bíblicos, muchos intérpretes anteriores también compartían estos intereses. Muller y Thompson dan algunos ejemplos:

El Aquinate, por ejemplo, ofrece tantos detalles sobre el contexto histórico de Romanos como la mayoría de los intérpretes del texto de la Reforma; Alcuino de York reflexiona con detalle sobre la situación que produjo las Epístolas Pastorales; prácticamente todos los exégetas precríticos reconocieron lo que se ha dado en llamar el "problema sinóptico"; y muchos de los exégetas más antiguos reconocieron el carácter redactado del Pentateuco y de los libros históricos desde Josué hasta 2 Reyes.35

Quienes tratan de recuperar una comprensión premoderna del sentido histórico de las Escrituras no tienen por qué desechar la erudición crítica más reciente sobre la Biblia. Por otra parte, sería un error pensar que la moderna erudición histórico-crítica ha buscado el "sentido histórico" tal como lo entendían los autores premodernos. Los exégetas premodernos no creen que una reconstrucción histórica del origen de un texto -o incluso de su significado en el contexto antiguo original- constituya plenamente el sentido histórico. ¿Cuál es, pues, el sentido positivo del sentido "literal" o "histórico" de la Escritura?

El "sentido histórico", la alegoría y la tipología: El ejemplo de Agar

Para explorar la forma concreta en que el sentido literal del Antiguo Testamento era histórico, y cómo se relaciona con las lecturas espirituales, veamos un ejemplo exegético. Como ya se ha señalado, el propio Pablo utiliza el lenguaje de la "alegoría" al hablar de las dos esposas de Abraham en Gálatas 4: Sara, que recibió la promesa de Dios de tener descendencia para una gran nación en Génesis 12, era una "mujer libre", según Pablo; Agar, una esclava egipcia que Sara llevó a Abraham debido a la aparente esterilidad de Sara, era "una mujer esclava". En la alegoría de Pablo, el hijo de Sara (Isaac) "nació según la promesa", mientras que "el hijo de la esclava" (Ismael) "nació según la carne". La alegoría para Pablo es que las dos mujeres

representan "dos pactos": Agar "corresponde a la Jerusalén actual, pues está en esclavitud con sus hijos"; Sara "corresponde a la Nueva Jerusalén de arriba; es libre y es nuestra madre." Pablo utiliza esta alegoría para asegurar a los primeros cristianos que no necesitan mirar a la sinagoga para ser hijos de la promesa, sino a Jesucristo. "Para la libertad nos ha liberado Cristo. Estad, pues, firmes, y no volváis a someteros al yugo de esclavitud" (Gal. 5:1).

¿Por qué presenta este argumento en Gálatas? Para el libro de Gálatas, forma parte de la respuesta de Pablo a los oponentes que afirmaban que los judíos debían seguir cumpliendo la ley y participar en el culto de la sinagoga para seguir siendo hijos de Abraham. Por tanto, señalan los comentaristas contemporáneos, Pablo presenta esta alegoría como parte de un argumento contra los "judaizantes." Algunos comentaristas especulan que los judaizantes desarrollaron la narrativa de Sara y Agar de tal manera que "se asocian directamente con Abraham y los canales ordenados por Dios para la recepción de la promesa abrahámica".36 En contraste, Pablo dice que al igual que Ismael "persiguió" al niño nacido del Espíritu, "así es ahora" que los que creen que la herencia de los hijos de Abraham viene por la obediencia a la ley persiguen a los que son libres en Cristo (Gal. 4:29).

El argumento de Pablo es crucial para la enseñanza cristiana: la fe en Jesucristo, y no la obediencia a la ley judía, introduce a los gentiles en el redil de los hijos de Abraham. Pero, dada la alegoría de Pablo, ¿se ha agotado el sentido literal de Génesis 16 y 21, que hablan de Agar y Sara? En la recepción de Génesis 16 y 21 por parte de la Iglesia, a veces parecía que sí. Todos los principales intérpretes eran conscientes de la alegoría de Pablo, y a veces los detalles del sentido literal simplemente se pliegan a la alegoría de Pablo. Al fin y al cabo, esta alegoría tiene precedentes apostólicos.

Pero la recepción de esta historia por parte de los intérpretes premodernos es compleja, ya que éstos a menudo complementan la alegoría de Pablo con otras lecturas de las figuras literales y alegóricas de Sara y Agar. Algunos intérpretes, como Agustín, muestran relativamente poco interés por la Agar literal de Génesis 16 y 21, y trabajan a partir de la alegoría de Pablo: la extienden a los "falsos cristianos" o cismáticos de su época. Otros autores patrísticos, como Dídimo, combinan la alegoría de Pablo con una interpretación de Filón, un alegorista judío, según la cual Agar es los "estudios preliminares" subordinados pero necesarios en la ley, que preceden a Sara.37 A la vez que ofrece una interpretación espiritual, Dídimo presta mucha atención a los detalles de la narración del Génesis, volviendo continuamente a las Agar y Sara literales al lado de sus reflexiones alegóricas. "Es imposible entender ninguna de las doctrinas espirituales o elevadas al margen de la sombra según la letra", escribe Dídimo.38 Dídimo hace especial hincapié en que Agar recibe una visión de Dios en el desierto en Génesis 16:13, alabando la virtud de Agar evocando Mateo 5:8 "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios". La Agar literal resurge precisamente al ser interpretada como prefiguración de los santos que reciben una visión de Dios. Otros intérpretes, como Maurus, continúan más tarde esta línea de interpretación, asociando explícitamente a Agar con "la iglesia de los gentiles" y ensalzando la teofanía de Agar como "una aparición para ella [Agar] de ese objeto de contemplación anhelado por todo aquel que aspira a amar a Dios con todo su corazón".39

Lutero continúa esta trayectoria al referirse a la "santa" Agar, defendiendo ostensiblemente un sentido literal e histórico del texto. En su comentario sobre Génesis 16, dice: "Si alguien quiere buscar alegorías, que lo haga. Yo me conformo con este sentido literal que presenta el propio relato histórico". Pero Lutero interpreta a Agar como una santa precursora de los creyentes cristianos. Lutero admite que Agar es un símbolo negativo en la alegoría de Pablo, lo cual afirma. Sin embargo, "en la Escritura incluso los santos simbolizan frecuentemente a los impíos". Y Agar, una pecadora, es sin embargo "justificada y santificada por la Palabra de Dios" como los creyentes cristianos, y así Agar "simboliza a los impíos sin detrimento de sí misma".40 Lutero continúa con una exégesis muy detallada de la narración del Génesis, en la que anima a su lector cristiano a identificarse profundamente con las pruebas y sufrimientos de Agar. Informado por esta identificación cristiana con Agar, Lutero señala las profundas tensiones en el sentido literal del relato del Génesis cuando Abraham exilia a Agar e Ismael (de manera muy similar a lo que han hecho recientes críticas feministas).41 "Si alguien quisiera despotricar contra Abraham en este punto, podría hacerlo el asesino de su hijo y su esposa.... ¿Quién creería esto si Moisés no lo hubiera registrado?". Pues la narración de Génesis 21 es "sin duda una descripción lastimosa, que apenas puedo leer con los ojos secos". Sin embargo, la humildad de Agar y su confianza en Dios en medio de estas pruebas son seguidas por la teofanía a Agar, en la que ella es "iluminada con... el Espíritu Santo, y de esclava se convierte también en madre de la iglesia".42

LAS LECTURAS PRECRÍTICAS del relato de Agar son indudablemente teológicas, pero en los ejemplos anteriores esto se combina también con una aguda sensibilidad histórica. Como dice Thompson, "la interpretación precrítica es completamente teológica" en el sentido de que se pregunta "qué está haciendo Dios entre los personajes de esta historia y qué está haciendo Dios, por tanto, en nosotros". Pero también es histórica, pues añade una perspectiva diacrónica: la historia no se absorbe sin más en nuestro nuevo contexto, ni siquiera se absorbe en la propia alegoría autorizada de Pablo en Gálatas 4. Resulta sorprendente que, incluso con un precedente apostólico para una alegoría, muchos comentaristas insistan en que el significado de la narración de Agar no se agota con la alegoría de Pablo; todavía debe leerse en el nivel histórico del propio texto. Como dice Lutero, hay una diferencia entre quién era Agar (en el Génesis) y qué simboliza Agar (en Gálatas).43

Pero esta explicación también puede aclarar el sentido en que solía entenderse la "letra" -o el sentido "histórico"- del texto. Los lectores premodernos no buscaban una historia reconstruida fuera del texto, una búsqueda de la "Agar histórica" en el antiguo Cercano Oriente, como ha hecho cierta crítica histórica moderna. No era histórica en el sentido de que se cerrara a las cuestiones teológicas, o a las cuestiones que se aplican directamente a la propia comunidad de fe del lector. Cada una de las interpretaciones anteriores está atenta a la cuestión de cómo el relato de Agar en Génesis 12-16 puede ser la palabra de Dios a la comunidad receptora. Las lecturas literales de la narración de Agar eran históricas en el sentido de que se referían a la narración histórica del propio texto, una narración "realista" o "similar a la historia", por utilizar los términos de Hans Frei44.

En los relatos exegéticos anteriores, vemos cómo no existe una relación de uno u otro entre el énfasis en los sentidos histórico y espiritual. De hecho, para Dídimo, Mauro y Lutero, es la lectura espiritual de Agar como figura de una santa cristiana lo que impulsa su exégesis a considerar la letra del texto del Génesis con gran detalle. Los tres dan una lectura histórica de Agar que elude la lectura negativa de la alegoría de Pablo, no porque desconfíen de las lecturas espirituales de la Escritura, sino porque tienen una lectura espiritual diferente de Génesis 12-16 que les impulsa a volver a los detalles del texto. Es precisamente porque Agar se interpreta a la luz de Cristo como "santo" por lo que la Agar literal recibe tanta atención. Para estos comentaristas, leer a los personajes del Antiguo Testamento como sombras que encuentran su plenitud en Cristo no es una forma de ofuscar la narrativa del Antiguo Testamento, sino un impulso para volver a la propia narrativa literal.

A LA LUZ de este ejemplo, volvamos a la terminología comúnmente utilizada al hablar de cómo el Antiguo Testamento proporciona figuras que se cumplen en el Nuevo Testamento: tipología y alegoría. Con frecuencia, en su uso contemporáneo, "tipología" se refiere a leer el Antiguo Testamento como si contuviera "tipos", es decir, una "persona, institución o acontecimiento que prefigura un cumplimiento posterior en el plan de Dios".45 "Alegoría", por el contrario, se considera un enfoque en el que "las palabras, los acontecimientos y los personajes... representan algo más; hablan de otra realidad, de otro ámbito de significado". A primera vista, parece que la tipología es una forma de lectura que valora el flujo diacrónico de la historia de la salvación, mientras que la alegoría se preocupa menos por la historia de la salvación: descodifica el texto para descubrir su verdadero significado.

Esta valoración positiva de la tipología y negativa de la alegoría se refleja a menudo en los libros de texto sobre la historia de la exégesis.47 Según se cuenta, la interpretación alegórica fue defendida por una escuela patrística de exégesis conocida como la escuela alejandrina, y los teólogos antioquenos utilizaron una alternativa más histórica y tipológica. Supuestamente, el periodo medieval se obsesionó cada vez más con las alegorías, mostrando poca preocupación por el sentido literal e histórico del texto, hasta que los Reformadores vinieron a "salvar el día", haciéndolo, según el libro de texto, recuperando el enfoque antioqueno de la exégesis, evitando la alegoría y volviendo al sentido literal e histórico.

Lo que los libros de texto no suelen ofrecer es la agenda que subyace a tal narración de la historia: el énfasis moderno en el sentido literal e histórico se legitima como una antigua tradición con predecesores patrísticos, y los reformadores protestantes continúan ampliando esta trayectoria. En el estadio evolutivo más alto de desarrollo, por tanto, se encuentra la crítica histórica moderna, hacia la que la escuela antioquena y los reformadores habían estado apuntando, aunque no adoptaran plenamente el carácter completamente histórico de la interpretación como hicieron los eruditos modernos durante la Ilustración. En este sentido, todos los caminos interpretativos legítimos conducen a la Ilustración.

Sin embargo, los estudios históricos más recientes han puesto en tela de juicio la versión del "libro de texto" en varios frentes. De hecho, los Reformadores presentan una polémica contra las alegorías de la exégesis medieval; pero la polémica funciona como algo más parecido a una

disputa familiar que a un rechazo de un enfoque alegórico totalmente ajeno a la exégesis. En muchos sentidos, la exégesis medieval ya representa un movimiento hacia el énfasis en el sentido histórico del texto; por tanto, la Reforma es una extensión de esta trayectoria.48 Además, como señala de Lubac, incluso los escritores patrísticos que parecen más fuertemente alegóricos, como Orígenes, intentan fundamentar su alegoría en el sentido histórico.49

Los estudiosos de la patrística también han puesto en tela de juicio la marcada polarización de las escuelas de exégesis alejandrina y antioquena, ya que, a pesar de sus diferencias cristológicas muy reales, tienen mucho en común en el enfoque exegético. Estas escuelas de pensamiento se distinguieron ante todo por su cristología durante la controversia del siglo V que desembocó en Calcedonia, no por sus métodos diametralmente opuestos de interpretación de las Escrituras.50 Aunque existen algunas grandes diferencias en sus enfoques exegéticos, ambas escuelas de pensamiento utilizaron lecturas históricas, alegóricas y tipológicas del Antiguo Testamento.51

En lugar de ver la tipología y la alegoría como métodos diametralmente opuestos de interpretar el Antiguo Testamento, probablemente haríamos mejor en considerarlas en un continuo basado en la medida en que la "figura" se inspira en el sentido histórico del texto bíblico. En cierto sentido, la tipología y la alegoría son dos tipos de lectura "figural", y a veces la frontera entre ambas puede ser muy tenue. Por ejemplo, la lectura que hace Lutero de Agar como santa cristiana regenerada por el Espíritu Santo, ¿es una tipología o una alegoría? Presta mucha atención al sentido literal; y ostensiblemente, según Lutero, su interpretación no es alegórica. Sin embargo, en la forma en que Lutero lee los detalles del texto del Génesis para que tengan un significado simbólico cristiano, muchos defensores contemporáneos de la tipología considerarían que su exégesis es bastante alegórica.

Independientemente de cómo se utilice el lenguaje de la tipología y la alegoría, es importante reconocer una preocupación real que subyace a la distinción: que el Antiguo Testamento debe leerse a la luz de Jesucristo, pero que su riqueza inherente como palabra de Dios puede perderse si se eclipsa la historia diacrónica del texto, es decir, si se permite que el uso que el Nuevo Testamento hace del Antiguo agote su significado. Parte de la cuestión aquí es cristológica: si Cristo recapitula realmente la historia de Adán e Israel, la cumple de un modo que no aniquila esa narración anterior, sino que revela su verdadera forma. En otras palabras, Cristo, como profeta, sacerdote y rey perfecto, no aniquila ni oscurece las narraciones de profetas, sacerdotes y reyes del Antiguo Testamento, sino que ilumina su fin y cumplimiento adecuados. Como señalé en la primera sección, la historia diacrónica no existe de forma autónoma de Dios, sino como participante en los actos providenciales de Dios que se cumplen en Cristo. Por otra parte, no debemos perder de vista la historia diacrónica de la salvación, la historia de la creación y de Israel que se nos presenta como palabra de Dios en el texto del Antiguo Testamento.
¿Por qué es importante la exégesis premoderna para la interpretación contemporánea de las Escrituras?

Volvamos a la cuestión básica de por qué los intérpretes contemporáneos de las Escrituras deberían molestarse en leer a los exégetas premodernos. Basándome en el trabajo de varios estudiosos de la historia de la exégesis, me gustaría sugerir cuatro razones generales.52 Las dos primeras son principalmente resúmenes del material anterior, mientras que las dos segundas desarrollan el material anterior un paso más allá.

1) Los exégetas premodernos pueden complementar la labor de la erudición bíblica crítica mostrándonos cómo debe recibirse la Escritura desde un marco teológico que cree que Dios estuvo y está activo en el mundo.

Los cristianos no deben suponer que la historia humana existe en un ámbito autónomo separado de la obra de Dios. Más bien, la historia humana participa de la propia actividad providencial de Dios, y malinterpretamos la historia cuando la concebimos como un ámbito inmanente y aislado de la acción divina. Así pues, aunque los cristianos pueden apreciar los aspectos lineales de la "historia natural" del origen textual que ofrece la erudición crítica, deben insistir en que es indispensable un marco teológico para comprender adecuadamente esa historia. Una reconstrucción naturalista de la historia textual no accede a un "contexto original" que defina el alcance del texto. El contexto original forma parte de una historia de la propia acción de Dios que culmina en Cristo. Además, los cristianos deben confiar en que Dios sigue actuando en el mundo, trabajando para restaurar y redimir su creación en Cristo mediante el poder del Espíritu. El propio proceso de "lectura de las Escrituras" por parte de los cristianos se inscribe en este drama divino de la salvación: traer la muerte al viejo yo y la vida a quienes están unidos a Jesucristo por el poder del Espíritu.

2) Los exégetas premodernos nos ayudan a ver cómo el canon bíblico es un libro unificado debido a su narración de la autorrevelación de Dios en la creación y con Israel, que culmina en Jesucristo. Por tanto, los cristianos deben buscar "la Palabra dentro de las palabras" de la Biblia para percibir su unidad.53

Aparte de un marco canónico, la Biblia puede parecer un libro de escritos inconexos con voces que compiten entre sí en lugar de hablar en armonía.54 Sin embargo, los exégetas premodernos nos recuerdan que hay una razón por la que los cristianos leen estos escritos divergentes juntos, todos en un libro: por la creencia de que la historia de la obra de Dios en la creación y en la alianza con Israel encuentra su culminación en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Por ello, las Escrituras de Israel son recibidas por la Iglesia como el "Antiguo Testamento", que da testimonio de la nueva alianza en Cristo, incluso cuando los escritores del Antiguo Testamento no eran conscientes de tal testimonio. De este modo, la fe en la identidad única de Jesucristo -el Verbo eterno hecho carne- da unidad a toda la Escritura, pues es a Jesucristo a quien apunta la Escritura. Aunque los lectores deben estar atentos a los aspectos diacrónicos de la historia de Dios con su creación, los lectores cristianos también deben tratar de ver las formas en que el sentido literal del Antiguo Testamento puede conducir a tipos y alegorías de las realidades que se muestran en Jesucristo.

3) Con los pasajes difíciles de la Escritura, los exégetas premodernos nos muestran que discernir "la Palabra dentro de las palabras" a menudo no es fácil. Los exégetas premodernos nos enseñan que las dificultades exegéticas no son simplemente problemas que hay que resolver, sino misterios de la Palabra de Dios que hay que discernir.

Los exégetas premodernos creían que toda la Escritura es palabra de Dios a la Iglesia en Cristo; pero mantenían esa convicción conscientes de que no siempre es fácil discernir en qué sentido es verdad. ¿Cómo es que un salmo que maldice a los enemigos del salmista da testimonio de Cristo, que enseña a amar a los enemigos? ¿De qué manera los pasajes bíblicos sobre violaciones, abusos y violencia son vistos como la palabra del Dios que se manifiesta en el amor abnegado de Cristo? Los exégetas premodernos luchan mucho con cuestiones como éstas, e incluso cuando no estamos de acuerdo con sus reflexiones, tienen algo que enseñarnos sobre el acercamiento a la Biblia como Escritura.

Para los exégetas premodernos, discernir el sentido de los textos difíciles requiere algo más que un buen léxico y un comentario de "fondo bíblico". Requiere una vida de oración y adoración ante un Dios santo y misterioso. Al describir la exégesis patrística, Daley dice que en las Escrituras se nos presentan "cosas santas", y "el descubrimiento de estas cosas santas -que son el contenido y el significado reales de las Escrituras- exige del lector un proceso de purificación y una actitud de reverencia que no son simplemente el producto del aprendizaje académico, sino que pertenecen a la vida de culto y de fe. La clave de esta actitud... parece residir en el sentido de que es Dios quien habla a través del autor y del texto bíblicos, y que nuestro propio compromiso con el texto es nada menos que un encuentro personal con el Misterio Divino "55.

A la luz de esto, podemos ver cómo prácticas como la alegoría no tienen por qué verse como una estrategia para "borrar la dificultad textual", sino para "cambiar y preservar un cierto tipo de dificultad: la de ver a Cristo, que puede ser difícil de ver, en un lugar en el que creemos que debe estar presente".56 Así, cuando Orígenes se encuentra con la muerte sin sentido de la hija de Jefté a causa del juramento imprudente de su padre (Jueces 11), intenta discernir cómo se relaciona esto con el misterio de Cristo. Cuando la llama mártir, dice que presenta un sacrificio que prefigura la muerte de Jesús como Cordero de Dios. Sin embargo, el relato de Orígenes no hace que la narración de la hija de Jefté sea clara y ordenada, pues insiste en que el martirio no es un triunfo visible, sino que parece una derrota terrible y sin sentido. El martirio de la hija de Jefté, como el martirio del padre de Orígenes (y más tarde el suyo propio), no parece una victoria gloriosa. Como observa John Thompson del relato de Orígenes, "la corona del mártir sólo es visible para la fe". El verdadero significado de estas crueles muertes sigue siendo, por ahora, uno de esos secretos o misterios que sólo Dios conoce".57 La lectura espiritual que Orígenes hace de la hija de Jefté no suaviza un texto difícil, sino que contextualiza los silencios y enigmas del texto dentro del misterio más amplio de Dios en Cristo.

4) La lectura de exégetas premodernos nos recuerda la ubicación contextual de todas las interpretaciones, así como la pecaminosidad de todos los intérpretes. Incluso cuando no estamos de acuerdo con los intérpretes premodernos, puede ayudarnos a ser lectores más conscientes de nosotros mismos y más autocríticos.

Como descubrimos en el capítulo 4, toda interpretación de la Escritura tiene lugar en un contexto particular, y la lectura de exégetas de diversos contextos puede proporcionar un enriquecimiento mutuo y también poner en tela de juicio nuestras idolatrías. Este punto es especialmente válido para la historia de la interpretación y la lectura de los exégetas premodernos. Si queremos ser conscientes de la fuerza configuradora -a veces idolátrica- de la modernidad, necesitamos leer exégetas premodernos. Del mismo modo que los estadounidenses que se trasladan a China durante un año pueden descubrir las muchas maneras en que son distintivamente estadounidenses, la lectura de exégetas premodernos puede revelarnos que muchas de nuestras suposiciones sobre el mundo no son "las cosas como son", sino que tienen una perspectiva distintivamente moderna del mundo. El análisis del sentido histórico del texto anterior es un buen ejemplo: los autores premodernos no suponen que la historia sea un ámbito autónomo al que sólo se puede acceder mediante las indagaciones "neutrales" de los métodos históricos, aislados de la posibilidad de que Dios actúe en la historia y a través de ella. Tal visión de la historia es funcionalmente deísta, y deberíamos rechazarla como una forma moderna de idolatría.

Sin embargo, otras veces la distancia histórica que nos separa de los intérpretes premodernos puede hacer evidente un hecho que debemos tener presente como intérpretes de la Escritura: todos los exégetas son pecadores, y no están por encima de cierto grado de sospecha. Hay una paradoja en este punto. Por un lado, el Espíritu ha unido a los creyentes con Cristo vivo en y a través de su lectura de la Escritura; así pues, los miembros de la Iglesia leen como quienes pertenecen a Cristo. Por otro lado, los cristianos siguen siendo pecadores, y en este lado de la eternidad seguiremos viendo el "viejo yo" en la interpretación de las Escrituras, así como la "nueva creación" del Espíritu. Esto ocurre no sólo a nivel individual, sino también colectivamente, ya que los cristianos comparten muchas pautas en su recepción de las Escrituras y su interpretación de determinados pasajes.

La ubicación histórica y social de los lectores contemporáneos de las Escrituras tiende a poner de relieve dos pecados de los exégetas premodernos en particular: una frecuente polémica antijudía y actitudes patriarcales que a veces menosprecian a las mujeres, reduciéndolas a papeles estrechos y estereotipados. Aunque creo que estos ejemplos no deberían hacernos desechar la exégesis premoderna, sí deberían recordarnos conmovedoramente que, si bien debemos leer la Biblia junto con la comunidad de fe a lo largo del tiempo, esa comunidad es también una comunidad pecadora, y nosotros estamos entre ellos, como pecadores. Aunque debemos ser abiertos sobre la pecaminosidad de los exégetas premodernos en estos puntos, también debemos tratar de entender sus posiciones en sus propios términos, no absorbiendo prematuramente sus puntos de vista en categorías totalizadoras como "antisemita" o "misógino". De hecho, por extraño que pueda parecer, el renovado interés por los exégetas cristianos premodernos ha alimentado en realidad el interés por la interpretación judía entre muchos estudiosos recientes, y la patrística, lejos de ser simplemente "patriarcal", ha sido explotada de manera profunda por destacadas estudiosas feministas cristianas. Estos movimientos contemporáneos de recuperación no aceptan sin más la polémica antijudía ni los

comentarios despectivos sobre las mujeres, pero siguen encontrando un gran valor en estos pensadores cristianos premodernos.

En cuanto a la polémica antijudía, no debe entenderse que los autores cristianos premodernos defiendan una inferioridad racial u otra deficiencia basada en la "sangre", como ha hecho el antisemitismo reciente. A nivel teológico, la polémica premoderna está impulsada por un antijudaísmo que reivindica la inferioridad de la ley y el Templo como forma de ser el pueblo de Dios. En este punto concreto, los escritores premodernos tenían razón al menos al darse cuenta de que entenderían el Antiguo Testamento de forma diferente a la luz de Cristo. Lamentablemente, este punto teológico a menudo estaba impregnado de estereotipos culturales que convertían a los judíos en chivos expiatorios y los demonizaban. Los cristianos contemporáneos deberíamos confesar abiertamente la centralidad de Cristo, pero deberíamos reconocer la depravación de nuestra propia comunidad y lamentar aquellas ocasiones en las que una clara proclamación de Cristo se ha visto empañada con el chivo expiatorio de la comunidad judía. Para contrarrestar esta tendencia alienante, la prioridad entre los cristianos de tratar de preservar el sentido tanto literal como espiritual puede proporcionar un terreno común para los intérpretes cristianos y judíos del pasado.58

De hecho, el exégeta premoderno Juan Calvino trató de recuperar un sentido histórico más sólido del Antiguo Testamento y algunos lo criticaron por ser "demasiado judío", ya que recurría a patrones judíos de interpretación y al léxico como parte de su interpretación distintivamente cristiana del Antiguo Testamento59. Los eruditos cristianos contemporáneos que prestan atención a la historia de la exégesis se han comprometido a menudo de manera fructífera con la interpretación judía premoderna.60 De hecho, a diferencia de los enfoques histórico-críticos que tratan de pasar por alto las diferencias en la forma en que las comunidades judía y cristiana reciben las Escrituras, la lectura de la historia de la interpretación destaca explícitamente esas características distintivas. Aunque los enfoques críticos pueden buscar un enfoque "neutral" de los documentos bíblicos como literatura antigua, esto puede oscurecer efectivamente la centralidad de las tradiciones posbíblicas para ambas comunidades de fe, y no debe entenderse como un diálogo genuino entre las comunidades cristiana y judía.61

Desde un punto de vista práctico, ¿por qué deberían los cristianos leer a los intérpretes históricos judíos de la Biblia? Al leer junto a otra comunidad de fe -cada una con sus propios compromisos teológicos y prácticos- aprendemos más sobre las áreas comunes, pero también aprendemos lo que significa ser un intérprete cristiano de las Escrituras. Antes de estar expuestos a la interpretación bíblica judía, muchos cristianos suponen que simplemente "interpretan lo que dice la Biblia". Por ejemplo, muchos estudiantes de seminario no se dan cuenta de los supuestos claramente cristianos que intervienen en la interpretación de la desobediencia de Adán y Eva como la caída de toda la humanidad hasta que se exponen a interpretaciones contrastadas de intérpretes judíos. No se trata de deshacerse de los supuestos hermenéuticos distintivamente cristianos, sino de tomar conciencia de ellos y ver las percepciones y diferencias que surgen en las interpretaciones judías de las Escrituras. Como pueden atestiguar muchos intérpretes cristianos de las Escrituras del pasado y del presente, la

exposición a la interpretación judía de las Escrituras a menudo proporciona nuevas perspectivas.

Pasemos al segundo "pecado" de los intérpretes premodernos antes mencionado: ¿Cómo debemos evaluar el sesgo masculino de los exégetas premodernos? Dados los prejuicios de muchos autores premodernos sobre las funciones y capacidades de las mujeres, cabría esperar que las lectoras contemporáneas y las estudiosas feministas hubieran ignorado a los autores premodernos. Pero no es así: ha habido un compromiso y un interés considerables en los exégetas premodernos por parte de las académicas. ¿Por qué las eruditas feministas y otras lectoras se han inspirado tanto en los exégetas premodernos a pesar de sus supuestos patriarcales?

En primer lugar, aunque los autores masculinos premodernos no podrían considerarse "feministas", muchos de ellos muestran intuiciones profundamente humanistas. Muestran una considerable empatía y comprensión hacia otros seres humanos, en particular los que sufren injusticias o malos tratos. En lo que se refiere a la historia de la exégesis, John Thompson ha mostrado cómo los autores masculinos premodernos a menudo se asemejan a las críticas feministas contemporáneas en su empatía, preocupación y admiración por las mujeres de la Biblia, incluso las mujeres que parecen tener papeles marginados, como Agar, la hija de Jefté, y otras mujeres victimizadas del Antiguo Testamento.62 Aunque la historia de la exégesis a veces muestra prejuicios contra las mujeres, a menudo tiene un amplio humanismo que tiene mucho en común con la preocupación por las mujeres entre los lectores contemporáneos.

En segundo lugar, las teólogas feministas han descubierto que ciertos pensadores premodernos tienen ideas teológicas -incluso ideas sobre el género- que pueden cuestionar las formas contemporáneas del patriarcado. Parte de esto implica dar un paso atrás del patriarcado de la propia Ilustración -y del "hombre de razón" ideal que la Ilustración promulgó. Involucrar a exégetas premodernos significa la posibilidad de recurrir a una amplia diversidad de interpretaciones de las Escrituras que a menudo eluden aspectos particulares del patriarcado contemporáneo. Por ejemplo, pensadoras como Kathryn Tanner se basan en gran medida en los padres de la Iglesia alejandrina para ofrecer un relato de la salvación centrado en una forma trinitaria de participar en Dios, en lugar de un enfoque orientado a la culpa que a menudo puede utilizarse contra las mujeres en particular.63 La estudiosa de la Patrística Frances Young conecta su propia experiencia de ser llamada al ministerio ordenado con las ideas de los monjes del desierto y los padres de la Iglesia en su relato del misterio de Dios y el encuentro con Dios en el desierto.64 La teóloga feminista Sarah Coakley extrae de la interpretación de Gregorio de Nisa del Cantar de los Cantares una contribución teológica para pensar de forma cristiana sobre la teoría de género.65 Estos ejemplos representan sólo una pequeña muestra de un número creciente de estudiosas feministas que han absorbido mucho de los escritos patrísticos para su trabajo.

En tercer lugar, aunque las mujeres premodernas se vieron influidas por las actitudes patriarcales junto con los hombres, en los últimos años se ha descubierto o recuperado un número cada vez mayor de voces femeninas del cristianismo premoderno.66 En particular, las

madres del desierto y las monjas medievales poseen un rico material que tiene puntos en común y diferencias con los autores premodernos masculinos. Cada vez se dispone de más textos de mujeres premodernas traducidos al inglés y se incluyen en antologías sobre la historia de la exégesis67.

EN FIN, debemos leer a los exégetas premodernos en particular no porque siempre estemos de acuerdo con sus posturas. De hecho, a menudo discrepan entre sí. No debemos leerlos porque sustituyan o dejen obsoletas las ideas que se derivan de los estudios críticos de la Biblia. Los intérpretes premodernos son falibles y limitados, como nosotros. Pero también reflejan la obra del Espíritu en el pasado, y muestran una gran perspicacia sobre cómo interpretar toda la Escritura como la propia palabra de Dios en Cristo.

Jason Byassee habla de cómo su propio descubrimiento de los intérpretes bíblicos premodernos surgió de "la experiencia de dirigir una congregación".

Como predicador, pasé mucho tiempo infructuoso buscando comentarios bíblicos que me ayudaran a leer bien las Escrituras por el bien de la Iglesia. Los comentarios modernos me han sido útiles para ciertas cosas, por ejemplo, para aclarar acontecimientos históricos o problemas lingüísticos con más seguridad que los comentaristas antiguos. Pero los antiguos me han resultado más útiles para lo más importante que deben hacer la predicación y la enseñanza cristianas: atraer a la Iglesia hacia Cristo68.

En resumen, leemos a los exégetas premodernos no para simplemente repetir o "someternos" a los pensamientos exegéticos de exégetas anteriores, sino para ver nuevas posibilidades al comprometernos con el pensamiento de hermanos y hermanas en el Señor que tenían un sentido claro de que toda la Escritura es la palabra de Dios, incluso si la palabra de Dios también contiene mucho que es difícil de entender. Como ha señalado Thompson, podemos aprender mucho de la historia de la exégesis que no podemos aprender simplemente de la exégesis69.
Ejemplo Exegético Ampliado: ¿Cómo rezar las maldiciones de los Salmos?

Históricamente, los Salmos han sido el libro de oraciones de la Iglesia cristiana. Si conoce bien el culto y la oración cristianos, es probable que reconozca que los Salmos constituyen la columna vertebral de la liturgia, las canciones y los himnos cristianos. Pero piense por un momento en su propia experiencia al leer los Salmos. Los Salmos presentan alabanzas a Dios, celebran con alegría y se lamentan con pena y lamento. Pero muchos Salmos también hacen algo más: maldicen a los enemigos del salmista.

Si eres como muchos cristianos contemporáneos, tienes muchas dudas sobre cómo apropiarte de estos salmos. Si está eligiendo un salmo para el culto, es probable que se salte los salmos que imploran la sangre de los enemigos del salmista, como suelen hacer los leccionarios (Thompson, pp. 50-51). Después de las conmovedoras palabras del Salmo 139 en alabanza a Dios por conocernos como "temerosa y maravillosamente hechos", la mayoría de nosotros preferimos omitir versículos posteriores del salmo. "Oh, si mataras a los impíos", suplica el salmista, "¿no odio yo, Señor, a los que te odian? ¿No aborrezco a los que se levantan contra ti?

Los aborrezco con odio perfecto; los tengo por enemigos" (Sal. 139, 19a. 21-22). Del mismo modo, muchos de nosotros no sabemos cómo responder cuando el salmista bendice a quienes matan a los infantes de los captores de Babilonia. "¡Felices los que toman a vuestros pequeños y los estrellan contra la roca!". (Sal. 137:9) En muchos salmos, la ira es cruda y la llamada a la venganza es clara (véanse Sal. 28:4-5; 58:6-10; 69:22-28; 79:10-13).

Nuestra cautela sobre la repetición de las maldiciones en estos salmos es bien merecida: en ese punto compartimos con los exégetas premodernos la reticencia a convertir la oración de los salmos en ataques vengativos contra los enemigos del orante. Pero muchos de nosotros podemos sentir la tentación de detenernos ahí. No sabemos cómo recibir estos salmos como Escritura, una palabra de Dios, así que los pasamos por alto. En este punto, los exégetas premodernos pueden ofrecernos una visión. En el ejemplo exegético que sigue, nos fijaremos en Agustín y Calvino para ver su apropiación de las maldiciones de los salmos.

Los exégetas premodernos leen los salmos imprecatorios canónica y cristológicamente

De diversas maneras, los exégetas premodernos realizan dos movimientos significativos que hacen posible la recepción de los salmos de maldición como palabra de Dios, una palabra dada para nuestra propia oración y adoración. En primer lugar, los exégetas premodernos leen estas maldiciones a la luz de todo el canon cristiano. Toda la Escritura se da para edificar el amor a Dios y al prójimo, y para formar a los creyentes más profundamente a imagen de Cristo por el Espíritu. Así, aunque las maldiciones de esos salmos puedan parecer contradecir la prohibición de Jesús de maldecir a los enemigos (Mt. 5:22) -de hecho, su mandamiento de amar a los enemigos (Mt. 5:44; Lc. 6:27)-, ellos leen esos versículos de los Evangelios junto a esos salmos, no contra ellos. Como cristianos, no es aceptable poner entre paréntesis las palabras de Cristo cuando rezamos los Salmos; porque Cristo es el cumplimiento de la verdadera humanidad, la recapitulación de la verdadera pareja de la alianza. Los Salmos encuentran su cumplimiento y culminación en Cristo, tanto si el salmista espera una figura mesiánica como si no.

Sin embargo, los exégetas premodernos hacen una lectura cristológica de los Salmos de distintas maneras. Agustín tiende a ver a Cristo como el sujeto principal de los Salmos, como el cumplimiento del oficio de David, aquel a quien se atribuyen muchos salmos. A veces se considera que los salmos profetizan a Cristo; otras veces se ve a Cristo como el orador de los salmos, ya sea como representante de la humanidad o como cabeza de la Iglesia. Cuando se trata de las imprecaciones de los Salmos, los "enemigos" no son los enemigos de David o de Israel, sino de Cristo. Así, los "pequeños de Babilonia" golpeados contra la roca en el Salmo 137 son "malos deseos recién nacidos" que se estrellan contra la roca, que es Jesucristo.70 Esta lectura alegórica relaciona el texto con Cristo para que los creyentes en Cristo puedan maldecir el pecado que amenaza su propia vida de fe.

Calvino también hace una lectura espiritual de los Salmos, pero con un acento mucho más fuerte en el sentido literal e histórico. De ahí que Calvino no pase rápidamente por alto la atribución de un salmo a David, sino que intente leer el salmo a la luz de David y de la historia de Israel.71 Sin embargo, Calvino no se detiene en la lectura de un salmo en su contexto israelita, pues David es también un tipo de Cristo, y los creyentes en Cristo deben enfocar el

salmo a la luz de la propia enseñanza de Cristo. Así, Calvino lee las maldiciones del Salmo 137 como una indicación de los castigos de Edom prometidos por Dios en Ezequiel, Jeremías y Abdías. No se trata simplemente de los "enemigos" del pueblo de Dios, pues "rezar pidiendo venganza habría sido injustificable, si Dios no la hubiera prometido". Uno no debería rezar estos salmos para ocuparse de rencores personales, pues el Salmo 137 simplemente declara las poderosas promesas de Dios en la historia de Israel, mientras que para "incluso nuestros mayores enemigos, deberíamos desear su enmienda y reforma." El enfoque general de Calvino mantiene unido el Salmo 137 como una historia sobre Israel, con el salmo dando una tipología para la iglesia. Porque la "Jerusalén" por la que se clama es tanto la Jerusalén de Israel en el exilio como la Iglesia que se enfrenta a pruebas y persecuciones72.
Como cristianos, estamos llamados a amar a nuestros enemigos, no a desear su destrucción

Los intérpretes premodernos tienen diversas formas de entender las maldiciones del Salmo 137. Pero existe un amplio acuerdo en que las maldiciones del salmo no deben utilizarse como maldiciones para la destrucción de nuestro propio enemigo. Esto no es sólo una suavización arbitraria de una antigua maldición, sino un resultado directo de leer estos pasajes canónica y cristológicamente. Un historiador de la exégesis resume este punto de la siguiente manera: "Sólo Jesús es apto para lamentar y maldecir absolutamente". Esta es una "aprehensión universal entre los maestros de la iglesia... no sea que las maldiciones de la Biblia sean secuestradas para ajustar cuentas privadas".73 Aunque los creyentes están unidos a Cristo en la iglesia, es Cristo la única cabeza, Cristo el juez. Se confía en Cristo -no en nosotros- para administrar el juicio con justicia.

Para Agustín, esto encaja dentro de una visión global del Dios trino que ha mostrado amor a sus enemigos en Cristo. El propio proceso de interpretación de las Escrituras debería poner a los creyentes en la escuela de la transformación hacia un amor cada vez más profundo a los enemigos, más profundo en la imagen de Cristo que se muestra no sólo en el Sermón de la Montaña sino en su vida de amor hacia los pecadores. Jason Byassee describe la consecuencia de esto para Agustín:

Los cristianos no pueden maldecir, ni alegrarse de la venganza, ni siquiera desear ver vengados los agravios contra ellos. Cuando se encuentran con tales sentimientos en las Escrituras, deben ser señales de que Dios desea que lean más profundamente.74

Sin embargo, en algunas ocasiones Agustín utilizó las maldiciones del Salmo 137 de un modo que los lectores contemporáneos querrán evitar. Agustín aplica las maldiciones proféticamente a Cristo y a la Iglesia, de modo que los enemigos de Cristo son maldecidos. Con frecuencia enmarca a los enemigos de Cristo en el pecado, como en el Salmo 137. Pero a veces Agustín piensa que puede discernir a los enemigos de la Iglesia de Cristo, como los donatistas. Incluso en este punto, no aplica las maldiciones directamente (sólo Cristo puede hacerlo), argumentando que "no debemos odiarlos", sino buscar su bien mediante la búsqueda de su conversión (Byassee, pp. 158-59). Sin embargo, los donatistas veían el esfuerzo de Agustín por buscar su conversión y extender el "amor" con el salmo de maldición como una forma de violencia coercitiva.

Por el contrario, Calvino tendía a ser mucho más cauto a la hora de usurpar el lugar del juicio, afirmando que no podemos saber quiénes son los enemigos de Cristo. De hecho, es su doctrina de la predestinación la que complementa los salmos de maldición de una manera que es una salvaguardia contra el abuso de las maldiciones de esos salmos. Para Calvino, es axiomático que con respecto a otras personas, "no podemos distinguir entre elegidos y réprobos". Por lo tanto, en nuestra acción práctica hacia los demás, siempre debemos suponer que la persona puede ser elegida: es decir, el Espíritu podría convertir al pecador empedernido de hoy en el creyente arrepentido de mañana. Agustín y Calvino intentan extender el amor al prójimo a los enemigos, e interpretan que las maldiciones del Salmo 137 tienen una dimensión profética, aplicable a Cristo y a su Iglesia. Pero Calvino tiene una advertencia más enfática sobre ascender al lugar del juicio de Dios.

Al final, los exégetas premodernos creen que debemos pronunciar esos salmos -incluso con sus maldiciones- porque forman parte de la palabra transformadora de Dios a través de la Escritura. Rezar los salmos imprecatorios nos recuerda que Dios se preocupa por nuestro sufrimiento y que es un Dios de justicia, aunque nunca veamos esa justicia en nuestra vida. Sin embargo, en palabras de Calvino, esos salmos expresan los "sufrimientos" del pueblo de Dios "en suspiros y oraciones", para "mantener viva la esperanza de esa liberación de la que desesperaban "76. El mundo que nos rodea no parece justo, y el pueblo de Dios se enfrenta a menudo a pruebas y persecuciones. Las maldiciones de esos salmos expresan el clamor del pueblo de Dios en tal escenario.

Además, si se leen canónica y cristológicamente, las maldiciones de los Salmos no hablan en contra de nuestra vocación al amor-enemigo como discípulos de Jesús. Expresan el hecho de que, a este lado de la eternidad, la vida cristiana es una lucha que encuentra oposición desde fuera y desde dentro, aunque no sea "contra enemigos de carne y hueso" (Ef 6,12). Rezar las maldiciones a la luz de Cristo como único juez libera a la Iglesia de la necesidad de maldecir a sus propios enemigos personales, aunque maldecir a los enemigos parezca ser la respuesta instintiva de los pecadores en un mundo roto.
Para más información

The Church's Bible Commentary Series (Eerdmans); Ancient Christian Commentary on Scripture (InterVarsity); Reformation Commentary on Scripture (InterVarsity).

Cada uno de ellos es una serie multivolumen de comentarios bíblicos con ricas selecciones de exégetas premodernos en traducción inglesa. La Biblia de la Iglesia y el Comentario de la Antigua Cristiandad a las Escrituras contienen selecciones del periodo patrístico, y el Comentario de la Reforma a las Escrituras, de intérpretes de la época de la Reforma.

John O'Keefe y R. R. Reno, Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005).

O'Keefe y Reno ofrecen una excelente introducción temática y teológica a la interpretación bíblica de los primeros cristianos.

Hans W. Frei, Eclipse of the Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nine-teenth Century Hermeneutics (New Haven: Yale University Press, 1974).

El libro de Frei es una historia clásica del "eclipse" de la narrativa bíblica en favor de marcos de referencia externos, propios de la Ilustración, en los siglos XVIII y XIX.

John L. Thompson, Reading the Bible with the Dead: What You Can Learn from the History of Exegesis that You Can't Learn from Exegesis Alone (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

Thompson presenta una serie de estudios accesibles sobre el modo en que los exégetas premodernos han entendido partes difíciles de las Escrituras, pasajes que son violentos, parecen discriminatorios o resultan inquietantes por otros motivos. Estos estudios de casos conducen a un sólido argumento acumulativo a favor de la lectura de las Escrituras junto con los intérpretes premodernos.

Brian Daley, "¿Sigue siendo útil la exégesis patrística? Reflections on Early Christian Interpretation of the Psalms", Communio 29 (primavera de 2002): 185-216; Frances Young, "The 'Mind' of Scripture: Theological Readings of the Bible in the Fathers", International Journal of Systematic Theology 7, nº 2 (abril de 2005).

Estos dos artículos presentan tanto una descripción de las características clave de la exégesis patrística como un caso que delinea la utilidad continua de la exégesis patrística.

Jason Byassee, Praise Seeking Understanding: Reading the Psalms with Augustine (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

Byassee defiende cómo y por qué los cristianos de hoy deberían recuperar aspectos clave de la exégesis antigua como los que se encuentran en Agustín. Byassee es particularmente útil al señalar el centro cristológico de la exégesis de Agustín (cap. 2), y una estrategia para que los cristianos contemporáneos recurran a la exégesis antigua de un modo que no continúe las antiguas polémicas contra los judíos (cap. 4).

Imagen

1. Wesley Kort, Take, Read: Scripture, Textuality, and Cultural Practice (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996), p. 1.

2. C. S. Lewis, Sorprendido por la alegría: The Shape of My Early Life (Orlando, FL: Harcourt Brace, 1955), p. 201.

3. Como sostiene John B. Webster, "El problema ... no es la afirmación de que los textos bíblicos tienen una 'historia natural', sino la negación de que los textos con una 'historia natural' puedan funcionar dentro de la economía divina comunicativa, y que tal función sea ontológicamente definitiva del texto". Webster, Holy Scripture: A Dogmatic Sketch (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2003), p. 19.

4. Mark Sheridan, ed., Genesis 12-50, Ancient Christian Commentary (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002), p. 2.

5. Robert Wilken, "Interpreting the Old Testament", prefacio de la serie a Richard A. Norris, ed., The Song of Songs, The Church's Bible (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. x.

6. Richard A. Muller y John L. Thompson, eds., Biblical Interpretation in the Era of the Reformation (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), p. 344.

7. Véase Matthew Levering, Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008), pp. 67, 79-80.

8. En este análisis y en la sección siguiente estoy en deuda con John O'Keefe y R. R. Reno, Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005), pp. 9-13.

9. Henri de Lubac, Exégesis medieval, 2 vols. E. M. Macierowski (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

10. De Lubac, Exégesis medieval, 1: xii.

11. Cf. Heb. 8, 1-7; de Lubac, Exégesis medieval, 2: 82.

12. Véase Susan Wood, Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), pp. 44-45.

13. Atanasio, Contra Gentes y De Incarnatione, trad. Robert W. Thompson (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 268.

14. Sobre este punto, véase Norman Russell, The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Period (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 169-71. El libro de Russell ofrece una excelente panorámica de las teologías de la deificación entre los autores patrísticos griegos.

15. Para una visión general del amplio lenguaje neotestamentario sobre la unión con Cristo, véase Lewis B. Smedes, Union with Christ: A Biblical View of the New Life in Jesus Christ, 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

16. Para una exposición de la soteriología trinitaria de la participación en la obra de Juan Calvino, véase Todd Billings, Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ (Nueva York: Oxford University Press, 2007). Sobre Tomás de Aquino y Gregorio Palamas, véase A. N. Williams, The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas (Nueva York: Oxford University Press, 1999). Para una visión general de las teologías de la deificación en la tradición cristiana, véase Michael J. Christensen y Jeffery A. Wittung, eds., Partakers of the Divine Nature (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2007).

17. Un relato común culpa al desarrollo del nominalismo del siglo XIV de este declive, pero las genealogías sobre este punto siguen siendo polémicas. Para un examen de la literatura adicional sobre este punto, véase Levering, Participatory Biblical Exegesis, pp. 3-4, 151-52.

18. Sobre el razonamiento tipológico en Hebreos, véase William L. Lane, Hebreos 1-8, Word Biblical Commentary, 47A (Dallas: Word, Incorporated, 2002), pp. cxxiii-cxxiv.

19. Wilken, "Interpretación del Antiguo Testamento", xii.

20. Citado en Wilken, "Interpreting the Old Testament", xii.

21. Morna Hooker, "¿Dónde se encuentra la sabiduría? Colosenses 1:15-20 (I)", en Reading Texts, Seeking Wisdom: Scripture and Theology, ed. David Ford y Graham Stanton. David Ford y Graham Stanton (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), p. 116.

22. Para un análisis más detallado de la utilización del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento, y una serie de valoraciones sobre su relación con la práctica exegética moderna, véase G. K. Beale, ed., Right Doctrine from the Wrong Text? Essays on the Use of the Old Testament in the New (Grand Rapids: Baker, 1994).

23. David Steinmetz, "Teología y exégesis: Diez tesis", en Histoire de l'exégèse au XVIe siècle (Ginebra: Librairie Droz, 1978), p. 382.

24. Christopher R. Seitz, Palabra sin fin: The Old Testament as Abiding Theological Witness (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 71.

25. Seitz, Palabra sin fin, p. 74.

26. Seitz, Palabra sin fin, pp. 71-74. Como señala Brian Daley, "sólo la fe de la Iglesia en Jesús resucitado como Cristo le ha permitido recibir y reconocer esta (aparente) mezcolanza de textos como 'Biblia'". Daley, "¿Sigue siendo utilizable la exégesis patrística? Reflections on Early Christian Interpretation of the Psalms", Communio 29 (primavera de 2002): 185-216; cita de p. 214.

27. Véase de Lubac, Exégesis medieval, vol. 1, pp. 90ss.

28. Véase Wood, Spiritual Exegesis, pp. 27-28.

29. Citado en de Lubac, Exégesis medieval, vol. 1, p. 108.

30. Muller y Thompson, Interpretación bíblica, p. 11.

31. En los propios términos de Orígenes, él fundamenta la interpretación espiritual en el sentido histórico, y de Lubac ofrece una exposición y defensa de este aspecto de Orígenes. Sin embargo, estudiosos como R. P. C. Hanson ofrecen una interpretación muy diferente de Orígenes: Hanson, Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture (Louisville: Westminster John Knox, 2002), esp. pp. 82-83.

32. Véase Muller y Thompson, Biblical Interpretation, p. 339.

33. Véase Wood, Spiritual Exegesis, pp. 31-32.

34. Daley, "Is Patristic Exegesis Still Usable?" pp. 190-91.

35. Muller y Thompson, Interpretación bíblica, pp. 340-41.

36. Véase, por ejemplo, Richard N. Longenecker, Gálatas, Word Biblical Commentary, 41 (Dallas: Word, 2002), p. 218.

37. John L. Thompson, Writing the Wrongs: Women of the Old Testament Among Biblical Commentators from Philo Through the Reformation (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 31.

38. Dídimo, citado en Thompson, Writing the Wrongs, p. 32.

39. Maurus, citado en Thompson, Writing the Wrongs, pp. 50-51.

40. Martín Lutero, Obras de Lutero, vol. 3: Conferencias sobre el Génesis: Capítulos 15-20, ed. Louis: Concordia, 1961), pp. 70, 72.

41. Sobre este punto, cf. Thompson, Writing the Wrongs, pp. 18-24, 87-92.

42. Lutero, Comentario sobre Gén. 21:15-17, Obras de Lutero, 4: 46, 58.

43. John Thompson, "Using the Bible in the Midst of Suspicion and Depravity", ensayo de 2004, http://documents.fuller.edu/sot/faculty/thompson_john/Inaugural.pdf, pp. 5-7.

44. Hans W. Frei, Eclipse of the Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics (New Haven: Yale University Press, 1974), p. 10. Frei ofrece un importante relato

de cómo en el siglo XVIII se empezó a propugnar un "eclipse" de este sentido de la lectura literal de las Escrituras.

45. Treier, Introducing Theological Interpretation of Scripture: Recovering a Christian Practice (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), p. 45.

46. John O'Keefe y R. R. Reno, Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005), p. 89.

47. Véanse los ejemplos y el análisis en Muller y Thompson, Biblical Interpretation, pp. 343-45.

48. Muller y Thompson, Interpretación bíblica, p. 344.

49. De Lubac, Exégesis medieval, 2: 45-50.

50. Diversos estudiosos han cuestionado la polarización de las escuelas de exégesis alejandrina y antioquena y la asociación de la exégesis antioquena con una trayectoria de crítica bíblica moderna. Entre ellos se encuentran Frances Young, John H. O'Keefe y Rowan Greer. Una de las obras más significativas en esta línea es Frances Young, Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1997).

51. De hecho, en nuestro ejemplo anterior sobre Agar y Sara, todos los escritores patrísticos dan "lecturas espirituales", y en realidad fueron intérpretes griegos como Dídimo de Alejandría los que dieron una interpretación más fuerte del sentido literal de la narración de Agar. Véase Thompson, Writing the Wrongs, pp. 31-33.

52. Estas categorías se basan en las de Frances Young, "The 'Mind' of Scripture: Theological Readings of the Bible in the Fathers", International Journal of Systematic Theology 7, n.º 2 (abril de 2005): 126-41; Brian Daley, "Is Patristic Exegesis Still Usable?" y John L. Thompson, Reading the Bible with the Dead: What You Can Learn from the History of Exegesis That You Can't Learn from Exegesis Alone (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

53. Young, "The 'Mind' of Scripture", pp. 139-40.

54. Aunque muchos y variados defensores contemporáneos de la interpretación teológica piden que se recupere el sentido patrístico de la unidad canónica, existen diversas interpretaciones sobre los detalles de lo que significa leer canónicamente. Véase Kevin Vanhoozer, Reading Scripture with the Church, 66-73.

55. Daley, "Is Patristic Exegesis Still Usable?" pp. 203-4.

56. Jason Byassee, Praise Seeking Understanding: Reading the Psalms with Augustine (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), p. 39.

57. Thompson, Reading the Bible with the Dead, p. 36.

58. El "terreno común" aquí no sugiere que las interpretaciones judías y cristianas del sentido literal sean idénticas, sino que tendrán lo suficiente en común como para ser socios en un diálogo fructífero sobre la letra del texto.

59. Esto no quiere decir que el sentido histórico de Calvino fuera una lectura no cristológica, sino que otorgaba un lugar significativo a la historia diacrónica desde un marco cristológico. Para ello, Calvino se inspiró en las ideas de los comentaristas judíos. Véase David Puckett, John Calvin's Exegesis of the Old Testament (Louisville: Westminster John Knox, 1995), pp. 1-4, 52-81.

60. Ejemplos significativos son la erudición de Brevard Childs en varias obras, y Gary A. Anderson, The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination (Louisville: Westminster John Knox, 2001).

61. Para más información sobre las limitaciones de los enfoques críticos de la Biblia por los que judíos y cristianos se encuentran en su particularidad, véase Jon Levenson, The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies (Louisville: Westminster John Knox, 1993), cap. IV. 4.

62. Véase Thompson, Reading the Bible with the Dead, caps. 1-2.

63. Véase Kathryn Tanner, Jesus, Humanity, and the Trinity: A Brief Systematic Theology (Minneapolis: Fortress Press, 2001).

64. Véase Frances Young, Brokenness and Blessing: Hacia una espiritualidad bíblica (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), cap. 1. 1.

65. Véase Sarah Coakley, Re-thinking Gregory of Nyssa (Oxford: Blackwell, 2003), pp. 1-13.

66. Para una útil antología de voces femeninas en la historia de la teología cristiana, véase Amy G. Oden, In Her Words: Women's Writings in the History of Christian Thought (Nashville: Abingdon, 1994).

67. Véase Beverly Kienzle y Pamela J. Walker, eds., Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity (Berkeley: University of California Press, 1998).

68. Byassee, Praise Seeking Understanding, p. 1.

69. Véase Thompson, Reading with the Dead, pp. 1-11.

70. Véase Thompson, Reading with the Dead, p. 57.

71. Cualquiera que sea la reconstrucción histórica que se acepte sobre la composición de los Salmos, un lector canónico seguirá atento a la atribución de ciertos salmos a David. El sentido literal-histórico no es una reconstrucción detrás del texto, sino la historia dentro del texto.

72. Calvino, CTS Comm. sobre el Salmo 137:5, 7.

73. Thompson, Leer con los muertos, p. 69.

74. Byassee, Praise Seeking Understanding, p. 163.

75. Calvino, Comm. on Psalm 109:16, siguiendo la traducción de Thompson, en Thompson, Reading with the Dead, p. 66.

76. Calvino, CTS Comm. sobre el Salmo 137:1.

CAPÍTULO 6

Interpretación y práctica de las Escrituras

Participación en el Drama Trino de la Salvación

ESTE CAPÍTULO FINAL pasa a examinar las prácticas de los lectores de las Escrituras. Con este enfoque, sospecho que algunos lectores exclamarán: "Por fin, aquí está el enfoque práctico de la interpretación teológica que estábamos esperando". Otros se sentirán aliviados de que hayamos dejado atrás toda la palabrería sobre Dios y ahora vayamos a explorar "nuestra parte" en la interpretación teológica.

Sin embargo, si se acepta el punto de vista que propongo para la interpretación teológica de las Escrituras, ninguna de esas direcciones sería apropiada para un capítulo final. Si la interpretación de las Escrituras no consiste sólo en aplicar un método -como un método científico-, sino que implica discernir un misterio a la luz de Jesucristo, entonces no servirá un planteamiento de "cómo hacerlo". Hay elementos importantes de la interpretación de las Escrituras que sí implican el uso de métodos, sobre todo en los puntos de análisis lingüístico e histórico de los textos, su contexto y nuestro propio contexto de recepción. Pero éstos no constituyen ni el punto de partida ni el de llegada para la recepción adecuada de la Escritura como Iglesia; por tanto, no basta con prestar atención a estos métodos. Discernir el misterio de Cristo en la Escritura implica una vida de oración, culto y comunidad cristiana, e incluso éstos no son métodos para interpretar la Escritura que puedan aislarse y repetirse en un sentido científico de la palabra "método". La interpretación de la Escritura no puede reducirse a método o técnica, porque no es nada menos que una parte de nuestra vida de participación en Cristo por el Espíritu, un medio por el que Dios alimenta nuestro amor a Dios y al prójimo.

Además, no es cierto que en el capítulo 3 sobre la revelación se hable de "la parte de Dios", y en este capítulo se pase ahora a "nuestra parte" en la interpretación teológica. Si se acepta el marco trinitario inherente a este libro, no es posible una dicotomía fácil entre "la parte de Dios" y "nuestra parte". Como intérpretes de las Escrituras, tenemos prácticas y compromisos que inevitablemente conforman nuestra lectura de las Escrituras. Pero ésa no es "nuestra parte". Estas prácticas no nos pertenecen en un sentido autónomo; forman parte de nuestra participación en la obra del Dios trino. Cuando nos acercamos a la Escritura en oración, luchamos con el texto con honestidad y respondemos en obediencia, recibimos el poder del Espíritu Santo, que nos capacita para vivir nuestra nueva vida en Cristo. Cuando nos acercamos a la Escritura con resistencia, buscamos afirmar nuestro dominio sobre el texto y nos negamos a cumplir los imperativos de Dios a través del texto, estamos viviendo en nuestra "carne" (para usar el término de Pablo), que busca autonomía de Dios. En la actualidad, ambas dinámicas están presentes en nuestras prácticas de lectura de la Escritura, pues hemos gustado la nueva vida del Espíritu, pero seguimos luchando con el pecado de la carne (cf. Rom. 7:14-8:11).

El punto de partida adecuado para reflexionar sobre nuestras propias prácticas de lectura de las Escrituras no es mirar hacia nosotros mismos, sino hacia la obra salvífica del Dios trino. En la medida en que nuestras prácticas de lectura participan en la obra del Espíritu para

conformarnos a Jesucristo como Hijo del Padre, estas prácticas deben valorarse como dones de Dios. En la medida en que nuestras prácticas de lectura nos distraigan de la Palabra en las palabras de la Escritura -el Cristo vivo que consuela, juzga y restaura a su pueblo a través de la Escritura- deberíamos alejarnos de esas prácticas. No se trata de acercarse a la Escritura de una manera que sea liberal o conservadora, sensible a los buscadores o tradicional. No es una cuestión de la doctrina de uno sobre las Escrituras en una declaración doctrinal. Es una cuestión de profundo discernimiento sobre la teología operativa en la práctica: ¿Hemos llegado a utilizar la Escritura para nuestros propios fines, o estamos leyendo la Escritura como parte del gran drama trino del evangelio de Jesucristo? No existe una "máquina de interpretación" en la que los cristianos puedan introducir un texto bíblico y recibir de él "la palabra de Dios". No existe un método infalible que un exégeta bíblico, encerrado en el sótano de una biblioteca, pueda utilizar para llegar a una interpretación correctamente interpretada. No hay un camino sin intermediarios para encontrar la guía y la crítica de la Escritura a nuestra cultura. Porque la Escritura no es un agente que nos critica; el Espíritu es el agente que utiliza la Escritura como instrumento de crítica, guía y restauración. Por eso, ser mejores intérpretes significa algo más que dominar un conjunto de documentos antiguos. La interpretación bíblica para los cristianos implica nada menos que una consagración adoradora de nuestras vidas prácticas para participar en la obra del Dios trino, de modo que podamos ser dominados por el Cristo vivo que habla a través de la Escritura.

Este capítulo comienza con un esbozo del drama trinitario de la salvación que proporciona el contexto para la comprensión de nuestras propias prácticas y la "sabiduría práctica" en la lectura de las Escrituras como iglesia. A continuación, el capítulo destaca el carácter dramático de la Palabra de Dios examinando la Palabra de Dios como un poderoso discurso-acción. A continuación, con el fin de clarificar las prácticas de lectura que concuerdan y no concuerdan con esta visión trinitaria de la salvación, en las siguientes secciones analizaré prácticas de lectura específicas y la teología operativa en ellas. La primera sección examina prácticas de lectura bienintencionadas que, sin embargo, apuntan a una historia menor que el Evangelio de Jesucristo. Le siguen tres secciones que exploran las formas en que las prácticas de lectura participan en el drama trinitario de la salvación: las prácticas de lectura orante de las Escrituras como disciplina espiritual; la recepción de las Escrituras por parte de la Iglesia en el ministerio de la palabra y los sacramentos; y las prácticas de lectura de las Escrituras que muestran fidelidad misionera. El capítulo concluye con reflexiones sobre cómo las prácticas de interpretación teológica incluidas en este libro están intrínsecamente ligadas a la renovación divina de la vida y el ministerio de la Iglesia.

Una soteriología trinitaria: Leer como actuar en el drama

Quienes hayan leído los capítulos anteriores reconocerán que la lectura como parte de una teología trinitaria de la salvación no es algo nuevo en este capítulo final, sino una dimensión clave de cada capítulo del libro hasta ahora. En los párrafos siguientes, destacaré este importante hilo conductor a lo largo del libro y luego me extenderé sobre algunas de sus implicaciones.

En el capítulo 1, articulé un enfoque hacia la interpretación de las Escrituras como parte de un viaje de fe en busca de comprensión, en el que los lectores siguen el camino de Jesucristo por el poder del Espíritu, anticipando una visión cara a cara con el Dios trino. El capítulo explora cómo la regla de fe no es una rígida camisa de fuerza para interpretar la Escritura, sino una regla funcional para interpretar la Escritura de un modo trinitario.

El capítulo 2 aborda las cuestiones de la hermenéutica general y el papel de las precomprensiones, la tradición y los estudios críticos en la interpretación de la Biblia en particular. Por un lado, los cristianos no deberían avergonzarse de su ubicación eclesiástica a la hora de interpretar las Escrituras. Deberíamos celebrar el modo en que la historia, el culto y la práctica de pertenecer a la Iglesia conforman nuestra interpretación. Por otro lado, el Espíritu dice una palabra de transformación a través de la Escritura, por lo que debemos estar abiertos a la sorpresa, luchando con el texto escriturario y recurriendo a estudios críticos de la Escritura para entrar en juego con el texto. La combinación de estas dos dinámicas es que el Espíritu siempre está hablando una palabra para llamar a la iglesia a una mayor transformación a través de la Escritura, pero la tradición de la iglesia también refleja la obra del Espíritu en un pueblo que Dios ha unido a Jesucristo.

El tercer capítulo pone en primer plano el drama trino de la revelación. En nuestras teologías operativas, o bien tenemos una teología fundamentada en la revelación de Jesucristo o una que se basa en las capacidades inherentes, ostensiblemente "universales", del juicio humano. En segundo lugar, o tenemos una teología trinitaria de la revelación o una deísta. Entre las dos hay un continuo de posiciones en ambos lados, pero cada vez que actuamos y tomamos decisiones como cristianos, operamos en una esfera o en la otra. En un relato trinitario de la revelación, los seres humanos no tienen la capacidad natural de aprehender la verdad, y un maestro no extrae la verdad que reside dentro de la razón humana. Por el contrario, los momentos de la historia de Israel y Jesucristo son decisivos para la verdad, y los seres humanos están cegados para aprehender la verdad al margen del poder del Espíritu. La revelación es la acción de Dios en la que los seres humanos son introducidos en el drama trino de la salvación, unidos a Jesucristo, la verdad, por el poder residente del Espíritu. La revelación no sólo aporta conocimiento de Dios, sino comunión en y con el Dios trino, una comunión salvadora que transforma a los creyentes cada vez más profundamente a imagen de Cristo como cuerpo de Cristo.

Los capítulos 4 y 5 desarrollan dimensiones de la soteriología trinitaria relacionadas con la cultura y la historia en particular. El capítulo 4 articula una visión de cómo el Espíritu produce una diversidad limitada de interpretación de las Escrituras a través de la labor indigenizadora de la Palabra por parte del Espíritu. Sin embargo, es la Palabra y no cualquier palabra la que se indigeniza, y es el Espíritu soberano quien utiliza la Escritura para remodelar nuestros ídolos culturales a imagen de Cristo. El capítulo 5 continúa esta visión trinitaria de la obra salvífica de Dios hablando de cómo la encarnación de Cristo revoluciona nuestra noción de la historia, y de cómo el Espíritu se sirve de la Escritura para hablar incluso más allá de las intenciones de los autores humanos del Antiguo Testamento. A la luz de la encarnación, toda la historia participa en la acción providencial de Dios, que encuentra su culminación en Cristo. Así, el Espíritu da testimonio de Cristo a través de toda la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo

Testamento. Además, los cristianos leen la Escritura como la esposa de Cristo y, sin embargo, como pecadores. Como esposa y cuerpo de Cristo, nos beneficia estar atentos al uso que el Espíritu hizo de la Escritura en la Iglesia en el pasado, aun reconociendo la depravación pecaminosa tanto de aquellos intérpretes como de nosotros mismos.

De ahí que, en muchos sentidos, este libro ya haya estado explorando prácticas de lectura a la luz del drama trino de la salvación. Muchas de las piezas se han explorado, paso a paso, en capítulos anteriores. Pero a efectos de este capítulo final, señalemos algunas de las dimensiones generales clave de esta visión.

La lectura en el drama trinitario de la salvación

¿Qué es la Biblia para la Iglesia? ¿Quizá es un documento religioso "propiedad" de una comunidad religiosa concreta, un libro de consulta para su imaginación religiosa? Cualquiera que sea el valor de esta sugerencia, no tiene en cuenta la convicción cristiana central de lo que la Biblia es para la Iglesia. La Biblia es el instrumento del Dios trino para modelar a los creyentes a imagen de Cristo, de palabra y obra, por el poder del Espíritu, transformando a un pueblo pecador y alienado en hijos de un Padre amoroso.

La Biblia no debe considerarse el instrumento de la Iglesia, sino el instrumento del Dios trino, un medio clave a través del cual el Dios trino ha prometido actuar en el mundo. La Biblia no se limita a ofrecer información sobre el Dios trino, sino que media en "la comunión de Dios" al extender "la presencia activa y comunicativa de Cristo" por el poder del Espíritu.1 Leer la Biblia como iglesia no consiste en encontrar principios relevantes para nuestra vida, sino en el acto de culto de recibir el juicio sanador y el amor reformador de la cabeza de la iglesia, Jesucristo, que utiliza las Escrituras por el poder del Espíritu. La lectura de las Escrituras no tiene que ver con la superación personal, sino con la mortificación y la resurrección del yo en Cristo y en su cuerpo, fortalecido por el Espíritu para vivir una vida de gratitud al Padre.

Kevin Vanhoozer destaca el carácter distintivamente trinitario del drama de la salvación utilizando una analogía teatral para describir el contexto trinitario de la lectura y representación de las Escrituras por parte de la Iglesia. "El Padre es el dramaturgo y productor de la acción; el Hijo es el clímax y resumen de la acción. El Espíritu, como el que nos une a Cristo, es el vestuarista que nos viste con la justicia de Cristo, el apuntador que nos ayuda a recordar nuestras líneas bíblicas, y el maestro de utilería que da dones (accesorios) a cada miembro de la iglesia, equipándonos para interpretar nuestros papeles".2 El Dios trino es el que escribe, inicia, capacita y proporciona los "fines" para la interpretación de las Escrituras. Los creyentes participan activamente en el proceso de lectura e interpretación de las Escrituras, pero sólo como personas dotadas y habitadas por el Espíritu, unidas a Cristo como clímax del drama de la redención de las Escrituras, todo ello en el contexto de la amorosa iniciativa del Padre, que envía al Hijo y al Espíritu en nuestro nombre.

La lectura en el drama trinitario de la salvación

La Iglesia lee las Escrituras dentro de un marco narrativo. Como he observado en el capítulo 1, la regla de fe es una narración que emerge de la Escritura y que es también una lente a través

de la cual ver la Escritura. Pero no se trata sólo de una historia sobre el pasado, o de una fábula de la imaginación. Esta narración tiene sus raíces en la acción de Dios en la historia, que culmina en la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Por lo tanto, no aplicamos los principios de una historia a nuestras vidas, sino que entramos en el drama continuo que representa la obra de Dios en el mundo que nos rodea. Somos actores en el drama de la creación, la caída y la redención en Cristo, actores y no meros espectadores de la obra del Dios trino en el mundo.

Diversos teólogos han utilizado en el último siglo las metáforas del drama y la representación para describir la relación de la comunidad de fe, la Escritura y la acción de Dios.3 A veces se utiliza de un modo que sugiere que la Escritura es básicamente un guión que debe utilizarse como herramienta de la comunidad cristiana en su representación. Pero si la Escritura es la herramienta de la Iglesia en lugar del instrumento de transformación de Dios, entonces se puede perder de vista la centralidad de la acción divina en el drama trinitario descrito anteriormente. Por nosotros mismos, no somos los actores centrales del reino de Dios que irrumpe; somos miembros del cuerpo de Jesucristo, que es central en la acción del drama. Si actuamos en este drama, es sólo como personas unidas a Jesucristo y llenas del Espíritu Santo. Cuando actuamos en pecado, cosa que seguiremos haciendo a este lado del eschaton, nos alejamos de la comunión comunicativa del drama trino.

La imagen de los lectores cristianos de las Escrituras participando en el drama trino tiene varias virtudes distintas. Nos recuerda que el conocimiento de Dios no es simplemente una cuestión de asentimiento mental, sino de participación activa en un mundo en el que el Dios trino actúa salvando, juzgando y redimiendo. Como tal, la interpretación de las Escrituras debe encender nuestra imaginación sobre el mundo (tal como lo vemos a través de la lente de las Escrituras), mostrando el significado de nuestra acción diaria. Porque conocer a Dios a través de las Escrituras no consiste principalmente en marcar la respuesta correcta en un examen de teología, sino en actuar de un modo que sea una interpretación fiel del evangelio del canon. Como señala Vanhoozer en el contexto del teatro, "interpretar un guión es actuar, y actuar es interpretar "4. Como lectores e intérpretes de las Escrituras, vivimos nuestras vidas ante el rostro de Dios (coram deo) a través de un compromiso constante con el guión autorizado.

El énfasis en la práctica de la metáfora teatral no debe malinterpretarse como un pragmatismo que se rige por la conveniencia o por lo que es ingenioso o pegadizo. La mejor forma de entenderlo es como una forma de razón práctica. La "razón práctica" (o phronesis, en un término que Aristóteles utilizó para la ética y Gadamer para la hermenéutica) se refiere a una forma de razón que no es simplemente la aplicación de un método regularizado para obtener un resultado correcto. Más bien, es una forma de razón que opera en el ámbito de la sabiduría y la virtud. La frónesis es una forma de conocimiento que significa saber cómo responder con sabiduría en la nueva situación concreta en la que nos encontramos a nivel práctico cada día.5 No es una forma científica de conocimiento y percepción; pero tampoco está en un reino del "todo vale". Como participantes en el drama trino de la salvación, necesitamos "improvisar juicios" sobre cómo responder a nuevas situaciones "que sean, sin embargo, coherentes con nuestro guión canónico".6 Como señala Samuel Wells, improvisar a partir de la Biblia no implica

ser "original" o "inteligente", como si uno creara el drama general en el que actúa. Tampoco implica la mera repetición del guión sin tener en cuenta las nuevas circunstancias. Por el contrario, la improvisación es una forma de razón práctica y "fidelidad permanente" que implica interpretar la Biblia de una manera que tiene límites con la Escritura y la tradición, pero que sigue actuando como la Iglesia en nuevos contextos.7

Con el fin de agudizar nuestro conocimiento práctico -sabiduría- sobre la interpretación de la Escritura en el drama trino, en los siguientes apartados trataré ejemplos y prácticas concretas de lectura de la Escritura. En última instancia, sin embargo, la metáfora del drama nos indica que ni siquiera la sección final de este libro puede ser un manual de instrucciones. Interpretar el guión canónico requiere la sabiduría necesaria para responder a situaciones nuevas e imprevistas. La metáfora del drama (y lo que se relaciona con la sabiduría práctica) es uno de los temas más vigorosamente discutidos en los recientes trabajos académicos sobre la hermenéutica teológica de la Escritura.8 Pero incluso convertirse en un "experto" en esta literatura no hace de uno un experto en interpretación teológica, porque leer la Escritura para el cristiano implica nada menos que actuar en nuestra identidad formada en Cristo por el poder del Espíritu, al servicio del Padre. Ninguna técnica -ni ningún discurso académico- puede lograrlo.

La lectura en el drama trinitario de la salvación

Tratamos de leer las Escrituras como parte del camino de la salvación, de la curación, de la redención en Cristo por el poder del Espíritu. Sin embargo, hay muchos otros fines para los que la gente puede leer las Escrituras, y de hecho lo hace. Algunos leen la Escritura para encontrar principios de autoayuda; otros la leen para saber cómo tener éxito en la vida diaria; otros leen la Escritura como parte de una búsqueda para encontrar la teología de Pablo o la teología del Evangelio de Juan. Aunque los cristianos deben interesarse por la teología de Pablo y del Evangelio de Juan, ni siquiera esto debe confundirse con el objetivo propio de la interpretación de las Escrituras, que no es simplemente el descubrimiento de un significado, sino un medio en el proceso de transformación en Cristo, a medida que el Cristo vivo pronuncia palabras de consuelo, reprensión y sanación mediante el poder del Espíritu. En última instancia, los cristianos no deben leer las Escrituras para dominar el texto bíblico, ni siquiera para desarrollar un conjunto de conceptos teológicos. Más bien, la lectura de las Escrituras consiste en dejarse dominar por Jesucristo a través de un texto bíblico que se sitúa funcionalmente sobre nosotros como palabra de Dios, no bajo nosotros como palabra que podemos controlar, reorganizar y utilizar para nuestros propios fines. Leer la Biblia como Escritura implica nada menos que entrar en la propia comunión comunicativa del Dios trino.

Dado que la lectura de la Biblia tiene lugar en la economía de la salvación, está intrínsecamente relacionada con nuestra identidad como discípulos de Jesucristo. Esto no significa que interpretemos la Escritura a la luz de una espiritualidad de "Jesús y yo". Pero, como Stephen Fowl y Gregory Jones han señalado en Reading in Communion, leemos como seguidores de Jesús incorporados a una comunidad "embarcada en un viaje para llegar a ser amigos de Dios y dar testimonio de la buena nueva del Reino de Dios que irrumpe" en Jesucristo. Al leer las Escrituras, "nos comprometemos en el proceso de desaprender los caminos del 'mundo' y

aprender a modelar nuestras vidas en Jesucristo" por el Espíritu. Así, cuando tratamos de discernir cómo cada página de la Escritura encuentra su cumplimiento en Cristo, no estamos simplemente haciendo especulaciones teológicas. Luchar con la forma en que un salmo de maldición o una conquista de Canaán se relacionan con Jesucristo es un imperativo para el cristiano porque necesitamos ver cómo Jesucristo se relaciona con nuestro mundo de maldición y violencia. Necesitamos ver el modelo de la vida y las enseñanzas de Jesucristo allí donde es difícil de ver. No se trata simplemente de una tarea de percepción, ni de superar la brecha histórica entre un texto antiguo y nuestro contexto contemporáneo. Como señalan Fowl y Jones, las "discontinuidades morales entre la Escritura y nosotros" demostradas en nuestra acción se encuentran entre las "brechas" más importantes que hay que salvar en la interpretación.9 Además, seguir a Jesús como comunidad de discípulos es imposible sin el Espíritu. Ni la percepción del modelo de Jesús ni el aprendizaje de los caminos morales de Jesús ocurren por nuestro propio poder, sino sólo a través del Espíritu que inicia y capacita nuestra identidad como hijos del Padre.

Leer las Escrituras como discípulos de Jesús, que declara la irrupción del Reino de Dios, es también un acto escatológico. No recibimos la palabra de Dios como algo que podamos circunscribir y reempaquetar, sino como una palabra de la futura nueva creación de Dios que se recibe en el presente. El acontecimiento escatológico supremo de la historia -la resurrección de Jesucristo- proporciona el punto de vista desde el que debe contemplarse toda la Escritura, ya que hemos sido unidos a Cristo no sólo en su muerte, sino también en su resurrección y ascensión, estando "sentados a la diestra de Dios" con Jesucristo (Col. 3:1).10 Leemos la Escritura para discernir a través del Espíritu las manifestaciones del reino de Cristo en el mundo que nos rodea. El reino está en medio de nosotros, y a través de las Escrituras podemos llegar a discernir "parábolas del reino" en lugares inverosímiles, incluso fuera de la Iglesia visible11.

Sin embargo, leer la Escritura como un acto escatológico exige también reconocer el carácter parcial de nuestro conocimiento, "porque ahora vemos por un espejo, oscuramente, pero entonces veremos cara a cara" (1 Cor. 13:12). Leemos no sólo como la nueva creación del Espíritu, unida a Cristo, sino como quienes siguen viviendo en una época caída, de tinieblas, llena de pecado estructural y personal. Leemos con confianza en que encontraremos a Cristo vivo mientras leemos las Escrituras, pero también con cierta sospecha de nuestras propias tendencias caídas a manipular y controlar el proceso de lectura para nuestros propios fines autónomos. La Escritura no es "nosotros" disfrazados. Nos da palabras de vida, pero palabras que, como pecadores, resistimos, distorsionamos y subvertimos. El Reino está entre nosotros, pero hasta la consumación del Reino de Cristo, sus discípulos seguirán luchando contra el pecado. Ya sea por desobediencia activa o por perezosa inacción, los cristianos siguen leyendo las Escrituras con un reconocimiento incompleto del reino de Dios que todo lo abarca.

Sin embargo, aunque nuestra continua caída debe hacernos ser precavidos e incluso desconfiar de los posibles fines interesados de nuestra interpretación de las Escrituras en la comunidad cristiana, debemos recordar el imperativo de Pablo de vivir nuestra nueva identidad escatológica. Nuestra unión con Cristo es para Pablo tanto un hecho (un indicativo) como un mandato (un imperativo). Porque si en el bautismo "nos hemos unido a [Cristo] en una muerte

semejante a la suya, ciertamente nos uniremos a él en una resurrección semejante a la suya" (Rom. 6:5). Este indicativo conduce a un imperativo. "La muerte que murió, murió al pecado, de una vez para siempre; pero la vida que vive, la vive para Dios. Así también vosotros consideraos muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús" (Rom. 6, 10-11). Puesto que los bautizados estáis unidos a Cristo, debéis "consideraros" a la luz de vuestra nueva identidad y "no dejar que el pecado se enseñoree de vuestros cuerpos mortales" (Rom. 6:12). Leer las Escrituras es un acto de confianza en el Dios que nos ha unido a Cristo y nos ha llenado del Espíritu, aun cuando esto se equilibra con una sospecha del pecado continuo de todos los que viven en este "ahora pero todavía no" en el que se superponen las edades.

Por último, la lectura de las Escrituras es también un acto de alianza: leemos como participantes en el drama pactado de la redención. La noción de alianza es una de las imágenes más utilizadas en las Escrituras para describir la relación salvífica de Dios con la creación. El Antiguo Testamento nos habla de múltiples pactos que Dios establece con la creación y con su pueblo: con Noé (Gn. 9), Abraham (Gn. 17), Moisés y el pueblo de Israel (Éx. 6) y David (2 Sam. 2:7). Los actos de alianza de Dios son fundamentales en el drama de la salvación, y estos actos encuentran su culminación en la persona de Jesucristo.12 Los cristianos se encuentran con el Dios de la alianza a través de la voz del Espíritu en las Escrituras, que incorpora a los creyentes a la alianza en Cristo. Los cristianos que leemos las Escrituras no estamos leyendo el correo de otra persona o simplemente tratando de espigar proposiciones verdaderas sobre Dios. Por el contrario, leemos como quienes están unidos a Dios en alianza a través de la persona y la obra de Cristo. Nuestra unión en alianza con Dios significa que leemos las Escrituras en comunión con Dios, pero también con obligaciones de alianza hacia Dios. Por decirlo de otro modo, leemos la Escritura como una "carta de amor", en palabras de Kierkegaard: como la esposa de Cristo, pero también como siervos de su señor.13 Ambas facetas se mantienen unidas en Cristo, la clave de la Escritura, que es a la vez el Señor y el siervo de la alianza. Al leer la Escritura como aquellos que están en Cristo, vemos cómo la Escritura establece un libro de jugadas sobre cómo ser un pueblo de alianza. La Escritura, como libro de la Alianza, registra la "acción dialógica" y la "trama" del drama divino y "prescribe nuestros papeles" para participar en él como pueblo de la Alianza de Dios14.

El poder de Dios: La Palabra de Dios en acción

A la luz de la visión anterior sobre el modo en que leemos la Escritura dentro del drama trino de la salvación, podemos pasar a una vieja intuición teológica que tiene algunos nuevos exponentes: La palabra de Dios recibida a través del instrumento de la Escritura no sólo da información sobre Dios, sino que media la poderosa acción de Dios. Un dogmático cristiano de principios del siglo XX lo expresó así: Dios "está siempre presente en su palabra", de modo que la palabra "nunca está separada de Dios, de Cristo, del Espíritu Santo". Así, la palabra de Dios realiza acciones en el propio poder de Dios: "La palabra que sale de la boca de Dios es siempre un poder que realiza aquello para lo que Dios la envía".15 La palabra de Dios crea, sostiene, sostiene y redime en Cristo por medio del Espíritu.

En la Escritura y a través de ella, Dios promete, ordena, llama y amonesta. Todas estas cosas implican algo más que dar información sobre Dios, aunque, de hecho, forman parte de la

revelación divina en las Escrituras. Al prometer una relación de alianza a Abram, Dios dice: "Haré de ti una gran nación y te bendeciré" (Gn 12,2a). Dios hace promesas a Abram, y estas promesas se extienden más allá de simplemente dar información a Abram y a otros incluidos en el pueblo del pacto de Dios. Los lectores cristianos no deben contentarse con una lectura que diga simplemente: "Dios es el tipo de Dios que hace alianza con Abram y su pueblo". Esa afirmación no va suficientemente lejos. El estado de cosas entre Dios y Abram ha cambiado debido a las palabras de Dios, al igual que ocurre cuando se pronuncian palabras en una boda: palabras para declarar que una pareja es ahora "marido y mujer". Dios promete y pacta con Abram: es una acción. Y si los lectores se ven a sí mismos dentro de la alianza de Abram, Dios promete y hace alianza con los lectores por medio del texto.

¿Qué diferencia supone esto? Si todas las acciones de la palabra de Dios se traducen simplemente en información verdadera sobre Dios, entonces respondemos de forma diferente a este texto bíblico que si Dios actúa a través de su palabra. La afirmación "Dios es un Dios que hace promesas a Abram y a sus descendientes" mantiene la palabra de Dios a distancia. "Vamos a la iglesia y nos hablan de Dios", podría pensar un feligrés. "Es tranquilizador saber que Dios es el tipo de Dios que hace promesas a la gente. Eso es bueno, porque creo que es bueno hacer promesas". Pero si, mediante la acción del discurso de Dios, Dios cambia el estado de las cosas (es decir, Dios nos hace promesas), entonces debemos plantearnos cómo responder. ¿Cómo debo ver mi vida, mi matrimonio y mi lugar de trabajo a la luz del hecho de que el Dios de Israel me hace promesas a mí y a mi comunidad de fe? ¿Cómo debo vivir ahora, como alguien a quien Dios bendice activamente (Gn 12,2a) y promete que "todos los pueblos de la tierra serán bendecidos por medio de ti" (Gn 12,3b)? ¿De qué manera mis acciones hacia otros pueblos, naciones y culturas viven la promesa de Dios o la niegan? Dios promete, Dios bendice, y en medio de esto Dios nos llama a participar en su acción de bendecir a los pueblos de la tierra.

Actos verbales como prometer, ordenar, preguntar y hacer señas son lo que los teóricos del discurso denominan "actos ilocucionarios "16. Estos actos implican la comunicación de conocimiento, pero no son reducibles a la comunicación de conocimiento o información. Una pregunta nos dice ciertas cosas sobre su autor. Pero una pregunta es más que eso: implica nuestra respuesta; nos lleva a un nuevo estado de cosas. Algo va mal si respondemos a una pregunta o a una orden pensando: "Qué interesante, una persona me está haciendo una pregunta o me está ordenando algo". Pero así es exactamente como los humanos responden a menudo a la palabra de Dios.

Pasar de una recepción unidimensional a otra tridimensional de la Palabra de Dios forma parte de la obra del Espíritu de renovación en Cristo. En el Evangelio de Mateo, Jesús ofrece la parábola del sembrador para plantear las diversas respuestas a la palabra del Reino de Dios. Jesús cita a Isaías para decir que algunos oirán, pero nunca entenderán; verán, pero nunca percibirán (Mt 13:14). Pero Jesús mide el oír y el ver por la respuesta a la semilla de la palabra: la tierra fértil da fruto y "produce una cosecha" (Mt. 13:23). Una respuesta adecuada a la palabra de Dios no consiste sólo en recibir la información que se transmite, sino en percibir la poderosa acción de Dios en ese discurso y responder por el Espíritu. Aparte del Espíritu, dice Jonathan Edwards, recibimos la palabra de Dios como una palabra abstracta, como al leer una

entrada del diccionario sobre "miel". Pero a través del Espíritu obtenemos una recepción más plena de la palabra; saboreamos la dulzura de la miel de modo que respondemos a la palabra con nuestros afectos y deleite.17

En cierto modo, nuestra tendencia a reducir la palabra de Dios a abstracciones es como ser actores de una obra de teatro que reciben información por ordenador, no la acción transmitida a través de la palabra de Dios. En última instancia, apunta a una incapacidad para entrar en el nuevo estado de cosas provocado por la palabra de Dios, para ser actores en una relación de amor con Dios.

Nuestra situación de traducir la acción de la palabra de Dios en mera información es similar a la de Lars en la película Lars and the Real Girl (2007). Lars, un hombre de veintisiete años que vive en el garaje-apartamento de su hermano, ha perdido la capacidad de dar y recibir amor de otro ser humano. Ha sufrido grandes traumas en su infancia, y es incapaz de procesar actos ilocutivos, como que le pidan una cita o le prometan el alimento y el compañerismo de una comida caliente. Para Lars, estas acciones no le llevan a un nuevo estado de cosas que requiera su respuesta, sino que simplemente le transmiten información. Así, Lars ve estas acciones como poco más que distracciones de la solitaria realidad que experimenta. Incapaz de responder a los actos de amor, Lars acaba comprando en Internet una "novia" de plástico a tamaño real. Se trata de una compañera que puede reflejar sus propias heridas, necesidades y deseos sin molestarle con esos actos ilocutivos que exigen una respuesta.

Como parte de su delirio, Lars cree que su novia de plástico, llamada Bianca, es una chica de verdad. La pequeña comunidad que rodea a Lars decide seguirle la corriente, saludando a Bianca cuando Lars la lleva a fiestas, a la iglesia y a diversos eventos. Pero, con el tiempo, esta acción de la comunidad empieza a corroer la propia ilusión de Lars. Lars tiene su primera pelea con Bianca cuando un miembro de la comunidad la lleva a pasar una tarde de voluntariado al hospital. Aunque Bianca no puede hablar, su "acción" de dejar a Lars por la noche sacude su mundo: se le exige que dé una respuesta con alguna acción propia, no sólo insertando palabras en la boca de Bianca. Al final de la historia, Lars consigue por fin curarse hasta el punto de poder responder a la acción ilocutiva de una "chica de verdad", alguien que siempre ha estado interesada en una relación con él. Por fin, Lars es capaz de recibir y responder a sus acciones ilocutivas de preguntar y consolar como algo más que información abstracta que hay que ignorar. Cuando ella le pregunta algo, él está implicado y puede responder. Cuando ella le ofrece palabras de consuelo, Lars puede actuar como alguien que necesita ser consolado y que ha recibido, a través de este acto de habla, una palabra de consuelo. Lars se da cuenta de que las palabras no sólo presentan información, sino que cambian el estado del mundo en el que vive.

Como lectores de las Escrituras, "estábamos muertos a causa de nuestros delitos", pero Dios "nos dio vida juntamente con Cristo" (Ef. 2:5). Pero mientras saboreamos la realidad escatológica de la vida en Cristo, seguimos luchando contra el efecto amortiguador del pecado. En nuestro pecado, todavía escuchamos a menudo la palabra de Dios a través de las Escrituras de una manera unidimensional: una palabra abstracta y ligeramente interesante sobre Dios. Pero no la recibimos como una palabra que anuncia un nuevo estado de cosas, que implica

nuestras vidas y acciones a través de la acción de Dios que promete, pide, elige y ordena. En última instancia, puesto que los cristianos están unidos a la humanidad verdadera y activa de Cristo, leer la Escritura "en Cristo" será siempre un asunto activo. Leyendo la Escritura como participantes en Cristo, el actor trino, participamos respondiendo a la nueva realidad causada por los actos ilocucionarios de la palabra de Dios, facultados por el Espíritu para mostrar el propio fruto del Espíritu en respuesta a la palabra. La traducción de la palabra de Dios en la Escritura en información abstracta no es simplemente mala hermenéutica; es un rechazo pecaminoso a participar en la vida activa de unión con Cristo.

Actuar en dramas menores: Prácticas de lectura que (involuntariamente) cuentan historias menores que el Evangelio

Antes de examinar las prácticas de lectura que participan en el drama trino de la salvación, debemos considerar por unos momentos algunas de las tentaciones que debemos vencer. Las tentaciones son legión, pero como estamos tratando en un área de sabiduría práctica, tratar con ejemplos específicos puede ayudar a agudizar nuestro pensamiento para situaciones con las que todavía nos vamos a encontrar. Estos ejemplos se centran en la forma de predicar y enseñar las Escrituras, pero también se aplican a la forma en que los cristianos abordan las Escrituras en otros contextos.

Para hacer que la Escritura sea "relevante", tendemos a convertirnos en el foco principal de la interpretación bíblica, dislocando la centralidad del Dios trino y su obra salvadora. Si asumimos que enseñar o predicar sobre Dios parecerá irrelevante para una congregación, es tentador cambiar el tema a una fuente de fascinación sin fin: los propios oyentes. Los oyentes están preocupados por cómo pagar las facturas, cómo encajar en la escuela, cómo tener un mejor matrimonio. Dios se ocupará de Dios. ¿Por qué no centrarnos directamente en nosotros mismos en la enseñanza y la predicación de las Escrituras?

Por ejemplo, un pastor decidió predicar un sermón sobre una cuestión a la que todo el mundo se enfrenta: cómo afrontar las críticas. Eligió predicar sobre Romanos 8:1-4, que comienza diciendo: "Ahora, pues, ninguna condenación hay para los que están en Cristo Jesús", y continúa contrastando "la ley del Espíritu" con "la ley del pecado y de la muerte". El pastor dijo que estamos llamados a caminar según el Espíritu, lo que significa que debemos rechazar las exigencias legalistas de los demás cuando nos critican. Deberíamos ser más como Pablo, que se basaba en su aceptación por parte de Dios (de quien "no hay condenación"): nosotros también podemos estar capacitados para escuchar las críticas legítimas e ignorar las críticas condenatorias y legalistas. Deberíamos tratar las críticas separando lo legalista de lo constructivo, y asegurarnos de dejar atrás lo legalista. El predicador mencionó a Cristo y al Espíritu sólo de pasada, porque el verdadero objetivo de su interpretación del texto de Romanos era obtener consejos sobre cómo debemos afrontar las críticas.

Al poner a Pablo como modelo de cómo tratar la crítica por medio de este texto, el pastor oscureció el tema (sache) del texto: el significado de la acción de Dios en Jesucristo y el Espíritu Santo. Este es el tema que anima el texto de Pablo. El pastor supuso que ese tema era abstracto, por lo que no era esencial para formar el contenido real de su mensaje. Sin embargo,

el pastor probablemente podría haber llegado a las mismas conclusiones prácticas sobre la crítica externa predicando sobre una selección de la mitología griega, o sobre cualquier otro texto. Las ideas prácticas que quería transmitir eran casi ajenas al drama divino mediado por el texto bíblico.

Lo escandaloso de este enfoque es que no se da cuenta de que llevar a los oyentes a ver y experimentar el drama trino de la salvación a través del texto bíblico es una de las cosas más prácticas que puede hacer un profesor o un predicador. Para decirlo sin rodeos, predicar o enseñar sobre la acción del Dios trino en el mundo es predicar sobre la vida práctica de los cristianos. ¿Por qué? Porque los creyentes están llenos del Espíritu Santo y están siendo transformados a imagen de Cristo, capacitados para vivir en gratitud al Padre. Esta es una buena noticia para todos los aspectos de la vida: para los cristianos que luchan contra las críticas, las finanzas, los problemas familiares, el sufrimiento y la injusticia en un mundo roto. Cuando se lee con la hermenéutica de una teología trinitaria de la salvación (como he expuesto en capítulos anteriores), la Escritura se convierte en un libro práctico para discernir la obra salvífica de la Trinidad en el desorden y las ambigüedades de la vida. Porque Cristo es el cumplimiento de las promesas creadoras y pactadas de Dios, y nuestra unión con Cristo vivo nos abre los ojos al nuevo mundo del Reino.

Otra tentación es que nosotros, deseosos de una visión "nueva" o "experta", reduzcamos la interpretación de la Escritura a la transmisión de información histórica. La investigación sobre la historia "detrás del texto" es una parte importante de la tarea general de interpretación (véase el capítulo 2), pero la reconstrucción histórica no debe ser el punto final de la predicación y la enseñanza de las Escrituras en la Iglesia. No es raro que los lectores modernos se centren más en el trasfondo histórico y las reconstrucciones que en las realidades mediadas por el propio texto. Pero cuando el material extrabíblico aleja al oyente del compromiso con el texto real de la Escritura en lugar de profundizar en dicho compromiso, entonces los predicadores y maestros comienzan a contar una historia menor que el evangelio de la obra salvadora del Dios trino en el mundo.

Por ejemplo, consideremos un sermón en el que el predicador trató de utilizar la historia detrás del texto para dar una nueva lectura de la conversación de Jesús con los dos ladrones en la cruz en Lucas 23:39-43. Aunque el texto de Lucas se refiere simplemente a los otros dos hombres crucificados junto con Jesús como "criminales", el predicador dijo que algunos comentaristas creen que estos criminales eran probablemente zelotes, miembros de un grupo judío revolucionario que protestaba violentamente contra el dominio romano. A continuación, su sermón se centró en un relato histórico del ascenso de los zelotes: especuló sobre cómo podríamos extraer lecciones de la experiencia de los zelotes y de su esfuerzo por derrocar el dominio romano. Los zelotes, dijo, se equivocaron al ver el reino de Dios como un reino terrenal y tratar de llevarlo a cabo por medios violentos y terrenales. Debemos recordar que el reino de Cristo no fue instaurado por la espada; Jesús no inició un reino terrenal. En lugar de utilizar la investigación histórica para comprender el texto de Lucas, la predicadora utilizó el texto bíblico como un trampolín para describir una historia detrás del texto, que se convirtió en el verdadero tema del que extrajo los imperativos de su sermón.

En un esfuerzo por dar una lectura "fresca" del texto, este predicador oscureció la narrativa del texto lucano. El propio sermón se hizo totalmente dependiente de un juicio extrabíblico de que "los criminales eran probablemente zelotes". De hecho, algunos comentaristas afirman esto, pero otros concluyen que estos criminales no eran zelotes. En lugar de respetar la narración dentro del texto (y utilizar información extrabíblica para profundizar en ese texto), este sermón se centró en la información histórica como un fin en sí mismo; luego extrajo aplicaciones de su propia historia reconstruida. Pero el texto bíblico no es sólo una entre muchas fuentes para reconstruir una historia que luego funciona como medio de gracia. La Palabra de Dios viene a través del texto bíblico. Leer la Escritura es discernir un misterio, el misterio del Dios trino. No debe reducirse a transmitir información histórica de la que extraemos nuestra propia aplicación.

En lugar de leer de un modo receptivo a la acción de la Palabra de Dios a través de la Escritura, algunos leen para extraer proposiciones doctrinales que encajen en un proyecto teológico. Desde el capítulo 1, he intentado diferenciar mi explicación de la interpretación teológica de una alternativa que malinterpreta la tarea, es decir, la alternativa de leer la Escritura para extraer proposiciones doctrinales, que convierte la Escritura en un conjunto de bloques que encajan en un proyecto de "teología sistemática". Como he señalado antes, la revelación de Dios a través de la Escritura no es reducible a un contenido proposicional. Aunque no debemos tratar de interpretar la Escritura desde un punto de vista libre de teología, debemos tener claro que la Escritura juzga la teología de la Iglesia como la palabra de Cristo vivo, la única cabeza de la Iglesia, hablada a través del Espíritu. Para algunos cristianos, es tentador, dice R. R. Reno, "morar entre los conceptos de elección y encarnación ... como si tuvieran una verdad sustancial y superluminosa residente en sí mismos". Pero "este fracaso en ver que el propósito de la doctrina y la teología es maximizar la penetración de la mente en el mundo de la Escritura, es lo que debemos superar".18

Interpretamos las Escrituras a la luz de la actividad electiva de Dios y de la encarnación del Verbo hecho carne. Pero eso no significa que los conceptos doctrinales nos den una versión mejorada de la Biblia, aclarando lo que está desordenado y poco claro en el canon bíblico. Volvemos continuamente a la Escritura -no a nuestros manuales de teología- porque la Escritura misma es el instrumento del Espíritu para transformar al pueblo de Dios a imagen de Cristo. Esta regla de fe es un camino, un viaje, no una lista de proposiciones doctrinales con las que saciar nuestro deseo de Dios y ocultar nuestra necesidad de transformación. Dios actúa a través de la Escritura como medio de gracia. Dios no se limita a entregarnos información doctrinal que luego podamos organizar y utilizar para nuestros propios fines.

Participar en el drama, Parte I: La lectura de las Escrituras como disciplina espiritual

Para los cristianos, la Escritura no es el tipo de libro que debamos simplemente hojear o leer por su contenido. El salmista dice: "Atesoro tu palabra en mi corazón... Oh Yahveh, enséñame tus estatutos. Con mis labios declaro todas las ordenanzas de tu boca. Me deleito en el camino de tus decretos tanto como en todas las riquezas. Meditaré en tus preceptos, y fijaré mis ojos en tus caminos. Me deleitaré en tus estatutos; no olvidaré tu palabra" (Sal 119,11-16). Para el pueblo de Dios, las palabras de la Escritura son palabras vivificantes que hay que atesorar,

deleitarse, meditar, proclamar y recordar. Requieren atención, la atención de fijar nuestros ojos en la palabra y la obra de Dios, la atención de deleitarnos y recordar la palabra de Dios "de día y de noche" (Sal. 1:2).

En el Nuevo Testamento seguimos viendo cómo las Escrituras son un libro que debemos recordar y masticar en lugar de hojear. Cuando fue tentado por Satanás, Jesús respondió con las Escrituras que había memorizado (Mt. 4:1-11). Cuando Pablo exhorta a los lectores de Efesios a "fortalecerse en el Señor y en la fuerza de su poder", nos dice que "la palabra de Dios" es "la espada del Espíritu" (Ef. 6:10, 17). El libro de Colosenses exhorta a los creyentes a "dejar que la palabra de Cristo habite abundantemente en vosotros". No dice que se limiten a saber lo que dice la palabra de Cristo, sino que la dejen "habitar en ustedes" (Col. 3:16). El Evangelio de Juan muestra la dinámica trinitaria de esta inhabitación, pues el Espíritu enviado a los creyentes "glorificará" a Cristo, y "tomará lo mío y os lo anunciará" (Jn 16,14). Junto con el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento afirma que la Escritura ha de ser masticada, deleitada, luchada y meditada día y noche. Como declara el Libro de Oración Común, debemos orar para "escuchar" las Sagradas Escrituras, y "leerlas, marcarlas, aprenderlas y digerirlas interiormente".19 Estamos llamados a alimentarnos de las Escrituras, a permitir que las Escrituras habiten en nosotros. Esta práctica tiene una forma trinitaria para nosotros como cristianos, de modo que si pertenecemos a Jesucristo, la palabra de Dios en Cristo habita en nosotros por mediación del Espíritu. "Conocer la Escritura" es para el cristiano una cuestión de supervivencia espiritual, una cuestión de participación en la nueva creación del Espíritu en Cristo.

¿Por qué meditamos sobre las Escrituras de un modo que, en última instancia, es diferente de cómo tratamos otros libros? Porque, como medio elegido por Dios para comunicar su presencia trinitaria, el canon bíblico es diferente de cualquier otro libro. En una lectura canónica, las "cosas que hay que leer" se "dividen en dos categorías básicas: el canon, cuya lectura es esencial y primordial; y todo lo demás. El canon es profundo e inagotable; todo lo demás, aunque útil, es superficial y puede agotarse. El canon cristiano de la Escritura es un libro de una categoría diferente a la de los demás libros, y requiere formas de lectura diferentes a las de los demás libros, ya que es una fuente inagotable que entrega la gracia transformadora de Dios en Cristo.

Debido a la inagotable riqueza del canon bíblico, los cristianos han combinado en el pasado la meditación y la memorización con la oración, como forma de alimentarse de las Escrituras. Consideremos las palabras de Juan Casiano (ca. 360-435), que combina el énfasis en la memorización de las Escrituras con una práctica centrada en la oración.

De ahí que los sucesivos libros de la Sagrada Escritura deban memorizarse con diligencia y repasarse sin cesar. Esta meditación continua nos dará un doble fruto. En primer lugar, en la medida en que la atención de la mente esté ocupada en la lectura y en la preparación de la lectura, no podrá quedar cautiva en las trampas de pensamientos perniciosos. Luego, las cosas que no hemos podido comprender porque nuestra mente estaba ocupada en ese momento, las cosas que hemos repasado repetidamente y que nos esforzamos por memorizar, las veremos

más claramente después, cuando estemos libres de toda acción y visión seductoras, y especialmente cuando estemos meditando en silencio por la noche.21

Para todos los cristianos, la memorización de las Escrituras y la oración con ellas son formas de entrar en la obra del Espíritu, de apartar la mente del torrente de palabras que nos rodea y centrarnos en la palabra de Dios en las Escrituras. Para los predicadores y maestros cristianos en particular, la memorización y meditación en oración de las Escrituras puede proporcionar el espacio para escuchar la textura, lógica y fluidez particulares de un texto bíblico que Dios ha tomado para sus propios propósitos. Puesto que Dios utiliza la Escritura como instrumento de gracia, la memorización es una forma de permitir, con paciencia y humildad, que las palabras de la Escritura sean masticadas y digeridas, incorporadas a nuestras vidas por el poder del Espíritu.

En última instancia, acercarse a la Escritura con meditación orante no es tanto un método exegético como una disposición apropiada para la Escritura, porque la Escritura es el instrumento de la comunión comunicativa de Dios. La meditación orante no es, en sí misma, un argumento para una exégesis legítima. Cuando se discuten los méritos exegéticos de una interpretación concreta, no basta con decir: "He rezado sobre ello". Los cristianos que rezan siguen siendo falibles; los cristianos que rezan pueden seguir siendo lectores descuidados y autoengañados; los cristianos que rezan siguen siendo pecadores. Sin embargo, la Escritura se aborda adecuadamente con el sentido de que es el alimento de Dios para que "lo comamos, lo mastiquemos, lo roamos y lo recibamos con placer sin prisas".22 La práctica consagrada de la lectio divina es una forma significativa de que los cristianos se ralenticen y se alimenten del alimento de la Escritura.23 La lectura de la Escritura en la práctica del oficio diario de la oración comunitaria es otra forma de que los cristianos dejen que las palabras de la Escritura se impregnen meditativamente. Sin esta dimensión orante y meditativa en nuestra lectura, podemos reducir rápidamente la Escritura a "información, meros instrumentos y datos" que utilizar para nuestros propios fines. En esos casos, "silenciamos la voz viva y reducimos las palabras a lo que podemos utilizar para nuestra conveniencia y provecho".24 La disposición y la práctica de la meditación orante de la Escritura es una forma de permitir una pausa de silencio antes de escuchar la palabra de Dios, una forma de intentar participar en la obra del Espíritu, que habla una palabra más allá de nuestros propios tejemanejes y manipulaciones.

Participando en el Drama, Parte II: La Escritura y el Ministerio de la Palabra y Sacramento

La recepción humilde y el abrazo adorador de la palabra de Dios son paradigmáticos de la identidad del pueblo de Dios. Desde la palabra de Dios a Adán y Eva en el Jardín hasta la promesa de Dios a Abram, pasando por la ley de Dios dada a Israel a través de Moisés, la palabra de Dios es un acto creador de comunión que suscita una respuesta humana. En última instancia, los cristianos tienen comunión con Dios a través del envío del Verbo creador de comunión, "hecho carne por nosotros y por nuestra salvación" (Credo Niceno). Como pueblo unido por el Espíritu en el cuerpo de Cristo, nos reunimos para celebrar y poner en práctica la nueva vida del Espíritu escuchando, tocando, saboreando y cantando las maravillas que el Dios de Israel nos ha dado a conocer en Cristo. La Escritura es nuestro precioso medio para discernir el drama trino de la salvación, y en el culto entramos en este drama en el recuerdo, en la comunión con Dios y con los demás, y en la esperanza de la nueva creación de Dios.

La proclamación de las Escrituras y los sacramentos son considerados "medios de gracia" por muchos cristianos debido a su papel especial en la economía de la salvación: tanto la palabra como el sacramento transmiten el corazón del Evangelio a través de medios creaturales (mediante la proclamación humana y los elementos del agua, el pan y el vino). El Nuevo Testamento utiliza una variedad de imágenes para hablar del significado del bautismo, incluyendo imágenes de limpieza, nueva vida y el don del Espíritu. Pero una de las imágenes más completas de este acto de iniciación en la Iglesia es la de la "unión con Cristo "25. En el bautismo, una persona se une a la muerte y resurrección de Jesucristo por el poder del Espíritu, y el bautismo presenta entonces una vocación para crecer de por vida en esta identidad en Cristo, viviendo por el Espíritu más que por el viejo yo (Rom. 6:1-14). Así como el bautismo es la iniciación en una vida de unión con Cristo, la Cena del Señor es una participación en Cristo, un alimento continuo en esta vida salvífica a través de la comunión con Jesucristo y su cuerpo, la Iglesia, por el poder del Espíritu. Ambos sacramentos implican un recuerdo bíblicamente mediado de las poderosas obras de Dios que culminan en Cristo, la comunión con Dios y los demás a través de Cristo por el Espíritu, y la esperanza de la consumación final de las promesas de Dios cuando las criaturas celebren la comunión completa con Dios, como el Cordero de Dios festeja con su esposa.

La proclamación de las Escrituras funciona de forma similar a como los sacramentos funcionan como medios por los que los que están unidos a Cristo por el Espíritu recuerdan, comulgan y esperan juntos. La predicación no es la proclamación de un esfuerzo humano por encontrar a Dios, sino la proclamación de la historia reveladora a la que accedemos a través de la Escritura. La predicación proclama el gran drama de la creación, la caída y la redención. La predicación cuenta la gran historia del modo en que el Dios trino incorpora a los pecadores a la vida divina a través del perdón y la renovación proporcionados en la encarnación, la vida, la cruz y la resurrección de Cristo. Y la predicación lo hace de una manera que representa la propia identidad de la Iglesia: presentando la palabra de la cabeza viva al cuerpo de Cristo, para que pueda crecer en su vida en el Espíritu, al servicio del Padre. La predicación es, en cierto sentido, "sobre la Escritura", pero debe ser simultáneamente sobre Jesucristo, cuya presencia anima el culto de los cristianos por el poder del Espíritu.

En consecuencia, la predicación cristiana debe abordar la Escritura como un canon unificado que se mantiene unido en su testimonio y cumplimiento en Jesucristo, y no simplemente como una colección de "textos" variados e individuales.26 Los seminarios tienden a formar a los estudiantes para que traten la Escritura como un conjunto de textos: cada texto bíblico se entiende en su contexto literario inmediato y en su contexto histórico antiguo. Aunque estas preocupaciones contextuales son valiosas, los predicadores deben tener muy clara la función canónica de todos los textos bíblicos, sobre todo cuando se trata del culto cristiano.27 Predicar sobre textos atomizados e individualizados no lleva necesariamente a los oyentes a centrarse en el Evangelio de Cristo y en la obra transformadora del Espíritu. En una palabra, ese enfoque no hace discípulos. Desesperados, muchos pastores formados para tratar con textos intentan mantener la atención de la congregación ofreciendo "una verdad aplanada, trivializada, tomando categorías de la fe bíblica y representándolas en formas manejables sin la sustancia

material de la Palabra, Cristo mismo". Cuando la predicación y el culto se centran en textos atomizados, la congregación no se encuentra con la Palabra encarnada a través de las palabras de la Escritura, sino con "temas abstractos discretos empaquetados y transmitidos" de una forma que "reduce el misterio de Dios a problemas y soluciones" a un nivel de autoayuda, lo que desplaza la necesidad de encontrar la propia identidad en Cristo a través del Espíritu.28 Predicar sobre textos atomizados en lugar del canon no es predicar el evangelio de Jesucristo.

La centralidad de un relato cristológico-neumatológico del canon se aplica también a la tarea de la formación y la educación cristianas. Un conjunto de estudios bíblicos eclesiásticos muy extendido antepone el "texto" al "canon". Al describir el enfoque de sus estudios basados en los libros de la Biblia, dice: "Debe permitirse que la Escritura hable por sí misma. Si la Biblia se entiende en sus propios términos, transmitirá su propia verdad. La comprensión bíblica debe ser el preludio de la creencia teológica. La Biblia debe informar a la teología, no la teología a la Biblia".29

Por un lado, este relato muestra algunas intuiciones canónicas: habla de la Escritura y la Biblia como un libro unificado, con un testimonio unificado. Pero esta admisión plantea un problema. Para los cristianos, el conjunto extremadamente diverso de libros y géneros de la Biblia sólo encuentra su unidad canónica en relación con su testimonio de Jesucristo. Pero esa es una afirmación de la teología, una afirmación que la serie de estudios sostiene que nunca debe preceder a la "comprensión bíblica". La pregunta es: ¿Qué tipo de comprensión bíblica buscamos? Presumiblemente, si uno sigue coherentemente el punto de vista de esta serie, los textos del Antiguo Testamento no deberían entenderse a la luz de Jesucristo, sino exclusivamente con respecto a su contexto histórico-literario. Pero entonces hemos perdido una Escritura unificada, así como el sentido indispensable de que la función de toda la Escritura debe ser formar a los creyentes más profundamente a imagen de Cristo por el poder del Espíritu. La formación y la educación cristianas deben tener claro que no se limitan a transmitir información o la palabra de Dios de alguna forma genérica, sino que buscamos la Palabra a través de la palabra de Dios en la Escritura.

¿Por qué son tan importantes el culto, la educación cristiana y el ministerio general de la palabra y los sacramentos? En última instancia, porque la Iglesia, en estos actos, nos presenta el Evangelio del drama trino de la salvación, y al mundo. La liturgia, la predicación y los sacramentos dan testimonio de la realidad de Cristo vivo que cambia el mundo, como una comunidad llena de un Espíritu transformador. Todos estos ministerios deben mantenerse unidos en su propósito y función. En estos actos de culto cristiano, los creyentes saborean el Reino a través de su encuentro con Cristo vivo, por medio del Espíritu vivificador, que nos muestra nuestra identidad adoptiva como hijos del Padre. El culto nos dice quiénes somos como Iglesia: la esposa de Cristo, ciudadanos de un reino nuevo. Y nos forma cada vez más profundamente en el Evangelio, un Evangelio que es todo sobre Cristo y todo sobre la Trinidad.

La cuestión para muchos pastores, líderes de culto y educadores es cómo reorientar los ministerios de la iglesia hacia el Evangelio trino de Dios. Esto plantea inmediatamente cuestiones sobre cómo se organizan el culto, la predicación y la educación. Un enfoque

leccionario puede llevar a una congregación en un viaje a través de la vida de Cristo en cada año dado. Este puede ser un modo excelente para que las congregaciones profundicen en su identidad como esposa de Cristo. Otro enfoque, que se hizo prominente en la Reforma, es el de la lectio continua: consiste en predicar y enseñar continuamente a través de un libro concreto de la Biblia. Aunque el enfoque de la lectio continua tiene la ventaja de animar a la congregación a profundizar en un libro concreto de las Escrituras, tiene el inconveniente de que no cuenta con la variedad canónica de pasajes que se encuentra en el leccionario, y no tiene la estructura del leccionario basada en la vida de Cristo.

En última instancia, las congregaciones pueden actuar más profundamente en el drama trino de Dios utilizando el leccionario, la lectio continua, una combinación de ambos, u otro enfoque para organizar el uso de las Escrituras en el culto y la educación. Es clave utilizar cualquier enfoque que adoptemos de una manera que sea conscientemente canónica y que interprete conscientemente la Escritura como una manera de discernir el misterio de la Palabra en las palabras, a medida que somos transformados a través de la Escritura en nuestra verdadera identidad como cuerpo de Cristo, por el poder del Espíritu. Si no hay una forma organizada de utilizar las Escrituras en el culto y la educación, entonces existe la tendencia de los líderes a jugar con sus temas y textos favoritos, haciendo que sus propios intereses dominen sobre el canon escritural. Por otra parte, no existe una forma segura de utilizar las Escrituras en el culto que conduzca automáticamente a la fidelidad al Evangelio.

El ministerio de la palabra y los sacramentos está en el corazón de la identidad de la Iglesia porque el drama trino de Dios está "realmente presente en la vida de la Iglesia, y la liturgia nos ayuda a verlo, saborearlo, imaginarlo y vivirlo "30. Nuestras vidas no son nuestras, sino que pertenecen a Cristo vivo y al Espíritu Santo; en nuestra celebración cultual de los sacramentos, hablamos, oímos, saboreamos y sentimos la fuente y la identidad de nuestra verdadera vida. El culto no está constituido por un conjunto de preferencias personales que dan lugar a un estilo "tradicional" o "contemporáneo".31 Está constituido por el drama divino de la salvación en el que somos arrebatados en Cristo, por el Espíritu, en gratitud al Padre.32

Participar en el drama, Parte III: Escritura y misión

Los cristianos no deben limitarse a celebrar en el culto los beneficios individualizados de estar en Cristo y en el Espíritu. Por el contrario, el enfoque cristocéntrico del culto cristiano forma una comunidad para vivir como testigos de Jesucristo, los signos del reino de Dios, en el mundo. El culto de la palabra y los sacramentos comienza con una reunión y termina con un envío, porque el culto es un lugar en el que la Iglesia, el Reino y el mundo se entrelazan íntimamente, en el que la propia creación se incorpora a la obra trinitaria de Dios, la Iglesia saborea el Reino futuro, y los creyentes reciben el poder del Espíritu para vivir como "extranjeros y exiliados" en la cultura más amplia (1 Pe. 2:11).

Como sostiene Darrell Guder, es un error fatal para la iglesia separar los beneficios que los creyentes tienen en Cristo de su vocación de ser signos del reino en el mundo.33 Las iglesias han tendido a reducir los ministerios de extensión a una concepción del evangelio basada en la "salvación individual" o en la "justicia social". Junto con esto, las iglesias han tendido a asumir

que el culto y la formación -y el ministerio de la palabra y los sacramentos- son actividades internas de la iglesia. Por lo tanto, las actividades externas se relegan estrechamente a las actividades de evangelización o justicia social.34

En ambos lados de esta dicotomía interno/externo, tendemos a ejercer control sobre el propósito de la Escritura de una manera que no está centrada en Jesucristo. Asumimos que la Escritura está presente como un instrumento para nuestros programas-o la misión de nuestra iglesia. Pero aquí está el problema: no establecemos o construimos el reino con nuestros programas de la iglesia. "El Reino de Dios es la obra de Dios, la promesa de Dios, y nosotros lo recibimos, entramos en él, respondemos a él". El reino no está presente para servir a la iglesia; más bien, la iglesia está llamada a ser signo del reino. En otras palabras, la Iglesia vive bajo la Palabra soberana, el Cristo vivo, que siempre está llamando a la Iglesia a una "conversión continua "35. Esta conversión no implica simplemente invitar a los de fuera a participar en la salvación personal o, por otro lado, hacer el bien en una esfera de justicia social. Implica convertirse en una comunidad acogedora de testigos de Jesucristo, una comunidad que vive como presionando "hacia la meta por el premio de la llamada celestial de Dios en Cristo Jesús" (Fil. 3:14).

La vocación del cristiano y su identidad en Cristo están estrechamente vinculadas. Los cristianos están llamados a ser testigos de Jesucristo en el mundo, proclamando de palabra y de obra el mensaje del Evangelio de Cristo. La vocación cristiana es tal porque, en su identidad, los creyentes participan en el envío del Hijo del Padre al mundo en el amor. Los cristianos están unidos a Jesucristo; la misión y el envío de los creyentes son derivados (aunque no idénticos) a los de Jesucristo.36 En medio de esto, la Escritura es el medio por el que Cristo vivo instruye, edifica y convierte continuamente a la Iglesia para que sea un pueblo de su misión y de su camino por el poder capacitador del Espíritu.

Así, cuando hablamos del "fin" o meta de la Escritura como la conformación de un pueblo a la imagen de Cristo por el Espíritu, no debemos interpretarlo como un asunto interno, es decir, puramente en términos pietistas. Cristo vivo es rey, y los creyentes le pertenecen por el Espíritu. Es el mismo Cristo que fue "enviado al mundo" para mostrar el amor de Dios (Jn 3,16). Este es el mismo Cristo que cumple la alianza abrahámica, que trae la bendición de Dios a las naciones. La pertenencia de los creyentes a Dios es segura: así como el Padre dice: "Tú eres mi Hijo amado, en ti tengo complacencia" (Mc 1,11), así también los que pertenecen a Cristo son hijos de Dios por el Espíritu (Rm 8). Pero esta pertenencia a Cristo no es simplemente una identidad estática; es también un camino de transformación, de entrar más y más en nuestra identidad formada por Cristo mediante el Espíritu. Este proceso implica la totalidad de la vida cristiana: cómo actúan éticamente los creyentes, cómo votan, cómo se relacionan con los no cristianos, cómo se relacionan con los pobres y otros necesitados. Todas estas acciones tienen, en última instancia, un criterio: Jesucristo. Pero este criterio sobre cómo participar en Cristo lo discernimos a través de la Escritura, por el poder del Espíritu, ya que la Escritura es el testimonio autorizado de Jesucristo y, por tanto, la palabra autorizada para la vida y el testimonio de la Iglesia.

En el centro de este viaje y transformación -no en la periferia- está el acto comunitario de adoración, centrado en el acto de discernir, celebrar y saborear juntos la Palabra a través de la palabra de Dios en las Escrituras.37 No hay actividad más misional que la adoración centrada en Cristo y potenciada por el Espíritu, que habla, oye, huele y saborea el gran drama del Evangelio. Los líderes cristianos preocupados por la extensión y el crecimiento de la iglesia pueden verse tentados a utilizar la Biblia para hacer que la iglesia parezca más atractiva a los de fuera, o para convencer a los de dentro de que prueben la extensión. Pero lo que este enfoque de los de dentro y los de fuera oscurece es que no estamos llamados a convertir a los de fuera en los de dentro, sino a ser un pueblo que da testimonio con su vida de que no son suyos, sino que pertenecen a Jesucristo y a su camino, por el poder del Espíritu. Cuando la Escritura se interpreta como un guión para participar en Cristo por el poder del Espíritu, entonces el culto se convierte en una forma clave en la que el Espíritu moldea al pueblo de Dios para la misión en el mundo.
Conclusión: La interpretación teológica de la Escritura y la renovación de la Iglesia

¿Qué es la "interpretación teológica de las Escrituras"? ¿Se trata de una moda académica más? ¿Por qué los pastores y otros líderes eclesiásticos deberían preocuparse por la interpretación teológica de las Escrituras?

La interpretación teológica de las Escrituras es, en muchos sentidos, simplemente el intento de la Iglesia de volver a leer las Escrituras después de que la arrogancia y las polaridades de la Ilustración hayan empezado a desvanecerse. En comparación con las teorías de la interpretación de las Escrituras que ven su principio y su fin en los juicios histórico-críticos (tanto liberales como conservadores), la Iglesia a lo largo de los siglos ha tenido una notable claridad sobre una vía alternativa: que debemos leer todas las Escrituras dentro de un marco teológico, una regla de fe que asume que las promesas y los propósitos de Dios culminan en la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Los cristianos no tienen otro lugar desde el que leer las Escrituras que como aquellos que están unidos a Cristo por el Espíritu. Aunque hay prácticas importantes de lectura que se aplican tanto a los libros no bíblicos como a la Escritura, en última instancia no debemos leer la Escritura como leemos otros libros. Debemos leerla en oración, memorizarla, hablarla y cantarla con la congregación en el culto, un culto que se deleita en contar y saborear la historia de la obra salvadora de Dios en Cristo, a la que se accede a través de la Escritura. Deberíamos acercarnos a la Escritura, como lo hacemos al culto, con la expectativa de encontrarnos con el misterioso Dios trino, con la oración de que crezcamos en nuestro amor a Dios y a nuestro prójimo, pareciéndonos cada vez más a Jesucristo. La Escritura es un instrumento divinamente autorizado que el Espíritu utiliza para hacernos presente a Jesucristo. Es el medio para discernir la irrupción del Reino de Dios en el mundo que nos rodea. Es el conjunto de escritos ordenados por Dios para que sirvan de guión a nuestra acción, que da testimonio del Evangelio de Jesucristo de palabra y obra.

Como he señalado en repetidas ocasiones, recuperar la interpretación teológica de la Escritura no significa rechazar los estudios histórico-críticos de la Escritura. Tales estudios son indispensables para aclarar las dimensiones lingüísticas, contextuales e históricas del texto bíblico. Sin embargo, si uno adopta la práctica de la interpretación teológica articulada en este

libro, debe recontextualizar los propios estudios histórico-críticos. No proporcionan ni la primera ni la última palabra sobre cómo los cristianos deben interpretar las Escrituras. Aunque el interés por la historia que muestran estos enfoques es una ventaja, uno debe preguntarse en última instancia: "¿La historia de quién?" y "¿Qué sentido de la historia?". Para el cristiano, la historia es un teatro de la acción divina, y el acontecimiento histórico supremo que debe iluminar toda interpretación histórica es la encarnación del Verbo en Jesucristo.

Aunque tenemos mucho que recuperar de los exégetas premodernos, nuestro momento histórico actual no es uno en el que debamos desear viajar en el tiempo a una época premoderna. Por el contrario, nuestra época es una época en la que la hegemonía de los supuestos modernos que operan en muchos enfoques histórico-críticos -con su polarización de la interpretación bíblica de la teología- está siendo cuestionada. Como he argumentado en los capítulos 1 y 2, hay un sentido en el que la teología es ineludible. Todas nuestras acciones conllevan una ontología y una teología vividas que traicionan los supuestos sobre el mundo, la providencia y la naturaleza de la realidad. Es a la vez imposible y en última instancia indeseable escapar a los supuestos teológicos inherentes a nuestros horizontes cuando interpretamos la Biblia.

La imagen "postcrítica" resultante es una en la que la interpretación es, en última instancia, mucho más difícil y desordenada de lo que incluso la mayoría de los críticos históricos se dieron cuenta: el exégeta ideal no sólo utiliza una amplia gama de herramientas y métodos, sino que el exégeta cristiano ideal vive una vida de discipulado en comunidad, se acerca a la Escritura con humildad y una medida de sospecha sobre los intérpretes pecadores (como ella misma), y busca nada menos que un encuentro con el misterioso Dios trino a través de la lectura de la Escritura. Estas dinámicas, en las que están implicadas la naturaleza de la salvación y la Iglesia, no son añadidos periféricos al trabajo fundacional de los críticos históricos que disciernen el significado del texto. Son constitutivas de la gozosa lucha por discernir en la Escritura el guión para entrar en el drama trino de la salvación.

En el centro de todo esto hay una teología de la revelación, que es tan ineludible para los cristianos como la propia teología. Siempre que los cristianos interpretan las Escrituras, o hablan de la inspiración o del canon de las Escrituras, está operando una teología de la revelación. No hay forma de excluirse. (A veces podemos enorgullecernos de estar por encima de sostener una posición particular sobre la revelación, pero nuestra acción inevitablemente traicionará la fachada). O bien la Escritura es una palabra externa de Dios, que emerge de una historia particular en Israel y Jesucristo, o bien es una palabra que contiene verdad sólo en la medida en que se ajusta a categorías humanas "universales", ya sea que el criterio sea uno como la razón natural o la medida en que el texto de la Escritura es "humanizante". Además, en un nivel operativo asumimos que, o bien los humanos pueden reconocer la verdad cuando se encuentran con ella, o que están cegados por el pecado y sólo pueden reconocer la verdad si el maestro les proporciona los ojos para aprehenderla. Concretamente, esta segunda disyuntiva se sitúa entre una teología operativa deísta y otra trinitaria, en la que el Espíritu abre los ojos de los ciegos para aprehender la verdad en Jesucristo mismo, la Palabra del Padre.

Esta teología trinitaria de la revelación es también una teología trinitaria de la salvación: porque cuando nos encontramos con Dios en la revelación, no sólo recibimos información verdadera sobre Dios, sino que entramos en la comunión salvífica y comunicativa del Dios trino. Una y otra vez, nos enfrentamos a la cuestión de si nuestra teología operativa pretende negar o marginar la obra salvadora de Dios en Cristo, o participa en la obra de Dios a través del Espíritu. Cuando consideramos la ubicación contextual de toda interpretación de la Escritura, nos vemos tentados a reducir la interpretación escritural a un acto meramente humano que contrapone un modo de interpretación culturalmente informado a otro. Pero si creemos que la Escritura es el instrumento del Dios trino para transformarnos a imagen de Cristo, debemos evitar ese reduccionismo, tanto en la teoría como en la práctica. Debemos estar abiertos y atentos a la diversa labor del Espíritu en la indigenización del Evangelio en las culturas de todo el mundo en el proceso de interpretación de la Biblia. Pero también debemos tratar de discernir el carácter limitado de la obra del Espíritu, porque el Espíritu no da testimonio de otra cosa que de la persona espaciosa pero muy particular del Señor vivo de la Iglesia, Jesucristo.

¿Por qué es importante todo esto? ¿Por qué merece la pena examinar nuestra propia teología operativa, reflexionar sobre los supuestos teológicos que aportamos a la Escritura y reflexionar sobre la teología trinitaria? En primer lugar, y sobre todo, por Dios: Dios ha escogido los libros y géneros ampliamente divergentes de la Escritura para que sean un libro canónico para la Iglesia -la palabra de Dios para nosotros- porque, utilizando los medios de la Escritura, Dios nos lleva a una comunión vivificante consigo mismo. Para los creyentes que están llenos del Espíritu Santo y unidos a Cristo, la Escritura no es sólo un libro de reglas; es la fuente a través de la cual recibimos el agua viva de Jesucristo, la herramienta del Espíritu para mediar con nuestro Señor. A través de nuestras prácticas de lectura de las Escrituras, buscamos obedecer a Dios entrando en el drama de la obra de Dios: leer como hijos adoptivos del Padre, leer como siervos del rey del reino, Jesucristo, y leer como vasos de la propia obra del Espíritu. Mientras trabajamos en nuestras prácticas de lectura de la Escritura, el Espíritu puede hacernos descubrir cada vez más lo que significa recibir la Escritura como Iglesia, es decir, leer como la esposa de Cristo, el templo vivo del Espíritu, el pueblo de la alianza de Dios.

Por último, a través de nuestras prácticas de lectura de las Escrituras, podemos participar en la obra de Dios de renovar la Iglesia hoy. No lo hacemos utilizando las Escrituras para nuestros propios fines, o utilizando las Escrituras como algo que autorice y legitime nuestras brillantes ideas sobre el crecimiento de la iglesia, o la salvación de las almas, o la sanación de la sociedad, o cualquier otro plan propio. Nuestra lectura de las Escrituras puede formar parte de la renovación de la Iglesia, porque la renovación de la Iglesia no consiste en flexionar nuestros músculos o adoptar una nueva técnica. La renovación de la Iglesia tiene que ver con Dios: tiene que ver con discernir y participar en la obra del Dios que se ha dado a conocer en Jesucristo a través del Espíritu Santo, el Dios que está vivo y activo en el mundo de hoy. Que la Iglesia redescubra el delicioso aunque difícil proceso de leer las Escrituras como parte de su propio camino de morir y resucitar con Cristo, por el poder del Espíritu, para gloria del Padre.
Para más información

Michael Pasquarello III, Christian Preaching: A Trinitarian Theology of Proclamation (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).

Pasquarello ofrece un retrato totalmente trinitario de la tarea de predicar que complementa la visión de la predicación esbozada en este capítulo.

Eugene Peterson, Cómete este libro: A Conversation in the Art of Spiritual Reading (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

Peterson ofrece un retrato accesible y provocador de cómo alimentarse de las Escrituras de un modo meditativo y orante.

Darrell L. Guder, The Continuing Conversion of the Church (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

Guder ofrece un relato útil de la forma en que Dios utiliza las Escrituras como medio para remodelar continuamente la iglesia para la misión en el mundo.

Kevin Vanhoozer, El drama de la doctrina: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology (Louisville: Westminster John Knox, 2005).

La significativa obra de Vanhoozer se basa en la teoría del discurso-acto y en la metáfora del drama para ofrecer una visión que revitalice la teología y la interpretación bíblica en la iglesia.

Joel B. Green, editor general, The Two Horizons New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, en curso); R. R. Reno, editor general, Brazos Theological Commentary on the Bible (Grand Rapids: Brazos, en curso).

Las series de comentarios bíblicos mencionadas pretenden tender un puente entre la teología y los estudios bíblicos, recuperando la Biblia como Escritura de la Iglesia. Ambas tratan de poner en práctica las características clave de una hermenéutica teológica en el acto de interpretar las Escrituras.

Imagen

1. John Webster, Palabra e Iglesia: Essays in Christian Dogmatics (Edimburgo: T&T Clark, 2001), pp. 46, 36.

2. Kevin Vanhoozer, El drama de la doctrina: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology (Louisville: Westminster John Knox, 2005), p. 448. Vanhoozer adapta la obra de Hans Urs Von Balthasar en esta configuración de un drama como contexto para la interpretación de las Escrituras.

3. Uno de los tratamientos más significativos se encuentra en la obra en cinco volúmenes de Hans Urs von Balthasar Theo-drama: Theological Dramatic Theory (San Francisco: Ignatius Press,

1988-98), que ofrece una visión de la teología cristiana "llena de tensión dramática, tanto en la forma como en el contenido" (1: 125). Véase también Trevor A. Hart y Steven R. Guthrie, eds., Faithful Performances: Enacting Christian Tradition (Burlington, VT: Ashgate, 2007); Frances M. Young, Virtuoso Theology: The Bible and Interpretation (Cleveland: Pilgrim, 1993); N. T. Wright, The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture (San Francisco: Harper, 2005).

4. Estas razones están adaptadas de Vanhoozer, Drama of Doctrine, pp. 79-81 (cursiva en el original).

5. Hans Georg Gadamer, Verdad y método, 2ª ed., trad. Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall (Nueva York: Continuum, 1993), p. 21.

6. Vanhoozer, Drama of Doctrine, p. 335 (cursiva en el original).

7. Samuel Wells, Improvisación: The Drama of Christian Ethics (Grand Rapids: Brazos, 2004), pp. 65-69.

8. Por ejemplo, véase Daniel Treier, Virtue and the Voice of God: Toward Theology as Wisdom (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); Vanhoozer, Drama of Doctrine, cap. 10; Hart y Guthrie, Faithful Performances. 10; Hart y Guthrie, Faithful Performances.

9. Stephen E. Fowl y L. Gregory Jones, Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), pp. 70-71, 61.

10. Véase Richard Hays, "Reading Scripture in Light of the Resurrection", en The Art of Reading Scripture, ed. Ellen Davis y Richard Hays (Grand Rapids: Eerdmans, 2003, pp. 216-38). Ellen Davis y Richard Hays (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), pp. 216-38.

11. Véase la sección sobre las parábolas profanas y las "luces menores" en el cap. III. 3.

12. Este relato sigue la dirección de Vanhoozer, Drama of Doctrine, pp. 135 y ss.

13. "Piensa en un amante que ha recibido una carta de su amada: tan preciosa como esta carta es para el amante, así de preciosa es para ti, supongo, la palabra de Dios. De la manera en que el amante lee esta carta... tú lees la palabra de Dios y concibes que la palabra de Dios debe ser leída". Søren Kierkegaard, Para examinarte y juzgar por ti mismo, trad. Walter Lowrie (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1941), p. 51.

14. Vanhoozer, Drama of Doctrine, p. 145.

15. Bavinck, Dogmática reformada, vol. 1, Prolegómenos, trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), pp. 459, 458.

16. El prefijo "il-" en "acto ilocucionario" tiene el sentido de "en". Por lo tanto, un acto ilocucionario es una acción de prometer, ordenar o pedir en o a través de la locución (el habla de palabras). Los teóricos del acto de habla también hablan de un "acto perlocutivo", que es un acto realizado al decir algo. Para más información sobre la teoría del acto de habla, véase John L. Austin, How to Do Things with Words, 2ª ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975). Para dos formas significativas, aunque diferentes, de utilizar la teoría del acto de habla en la hermenéutica teológica de las Escrituras, véase Nicholas Wolterstorff, Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995), y Vanhoozer, Drama of Doctrine.

17. Véase Jonathan Edwards, "A Treatise Concerning Religious Affections", en A Jonathan Edwards Reader, ed. John E. Smith et al. John E. Smith et al. (New Haven: Yale University Press, 1995), pp. 160-61.

18. R. R. Reno, "Theology and Biblical Interpretation", en Sharper than a Two-Edged Sword: Preaching, Teaching, and Living the Bible, ed. Michael Root y James J. Buckley (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 20. Michael Root y James J. Buckley (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 20.

19. Iglesia Episcopal, The Book of Common Prayer (Nueva York: Church Hymnal Corp., 1979), p. 184.

20. Paul J. Griffiths, "Reading as a Spiritual Discipline", en The Scope of Our Art: The Vocation of the Theological Teacher, ed. L. Gregory Jones y Stephanie Paulsell. L. Gregory Jones y Stephanie Paulsell (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), p. 45. Griffiths resume una opinión expresada por Hugo de San Víctor (1096-1141), que tiene mucho en común con otros enfoques premodernos del canon cristiano.

21. Citado en Richard Lischer, The Company of Preachers (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), p. 187.

22. Eugene Peterson, Cómete este libro: A Conversation in the Art of Spiritual Reading (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), p. 11.

23. Para una introducción accesible a la lectio divina, véase Peterson, Eat This Book, pp. 90-117.

24. Peterson, Eat This Book, p. 11.

25. James Brownson, La promesa del bautismo (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), pp. 54-59.

26. Aquí estoy en deuda con un artículo de Michael Pasquarello III, "Redeeming the Time: Homiletic Theology for a Pilgrim People", Institute of Christian Worship, enero de 2008.

27. Como dice Richard Hays, aunque la exégesis teológica debe prestar atención a "la integridad literaria de los testimonios bíblicos individuales" y a las distintas voces del testimonio bíblico, la

exégesis teológica "nunca puede contentarse con describir las perspectivas teológicas de los autores individuales; por el contrario, siempre avanza hacia la cuestión sintética de la coherencia canónica", que pregunta "cómo encaja cualquier texto particular en la historia bíblica más amplia de la acción misericordiosa de Dios". Hays, "Reading the Bible with Eyes of Faith", en Root y Buckley, Sharper than a Two-Edged Sword, p. 91.

28. Pasquarello, "Redimir el tiempo", p. 1-2.

29. Programa Kerygma, Teología, http://www.kerygma.com/mainpages/theology.htm.

30. Vanhoozer, Drama of Doctrine, p. 410 (cursiva en el original).

31. La separación tajante entre culto "contemporáneo" y "tradicional" es sospechosa, en mi opinión. Todo culto es tradicional. La cuestión es qué tradiciones son operativas. Del mismo modo, todo culto tiene dimensiones novedosas, aunque se trate de una preferencia contemporánea por lo "antiguo". Del mismo modo, todo culto es litúrgico. La cuestión es: ¿qué tipo de liturgia es la que funciona? Una iglesia pentecostal o baptista tiene tanto de guión (aunque no esté escrito) como las liturgias de las iglesias más altas, y los servicios litúrgicos de las iglesias altas tienen una dimensión irreductible de espontaneidad en su ejecución. A los efectos de este libro, la cuestión clave para el culto y la liturgia es si funcionan de tal manera que participen en el drama trino del Evangelio.

32. Para más información sobre este punto, véase Simon Chan, Liturgical Theology: The Church as Worshiping Community (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2006), pp. 39-40.

33. Véase Darrell L. Guder, The Continuing Conversion of the Church (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 20-131.

34. Aunque gran parte de la literatura sobre la "iglesia misional" trata de superar la dicotomía entre un enfoque interno y externo de los ministerios eclesiales, algunos autores no logran ver cómo el ministerio de la palabra y los sacramentos no es sólo algo que ocurre en un lugar concreto, sino que es un instrumento para formar un pueblo enviado por Dios en misión al mundo.

35. Guder, Conversión continua, p. 125.

36. Aunque los creyentes participan, en cierto sentido, en el envío del Hijo como unidos a Cristo, es siempre como subordinados al señorío de Cristo. La misión de Jesucristo consiste en ser mediador entre Dios y la humanidad, actuando como profeta, sacerdote y rey. La misión de la Iglesia no consiste en asumir estos cargos, sino en participar en ellos de un modo que dé testimonio del señorío exclusivo de Jesucristo.

37. Véase Chan, Teología litúrgica, pp. 21-61.